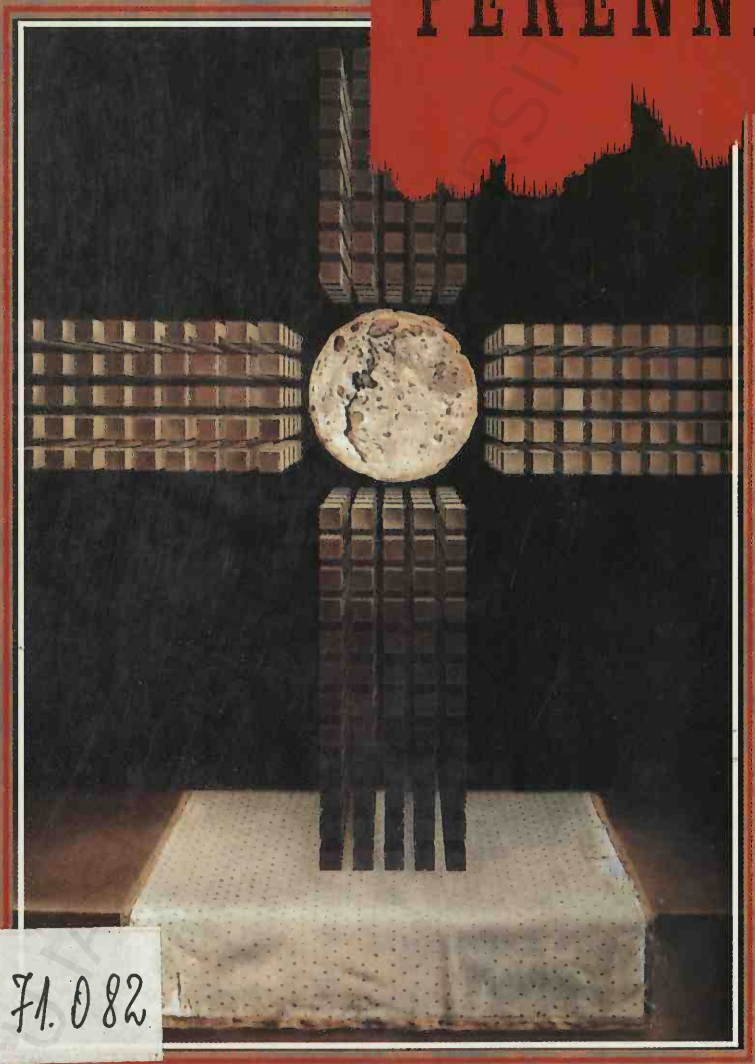
Mircea Florian

PHILOSOPHIA PERENNIS



II 371.082

grinta

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 371. 082

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MIRCEA FLORIAN

• ° •

Philosophia perennis

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Editura **"Grinta"**, Cluj-Napoca,
Str. Primăverii 22/23, c. 400536
GSM: 0744-777.883, Tel./fax 0264-592777
E-mail: grinta@email.ro
Director: **Gabriel Cojocaru**
Redactor şef: **Vasile Gogea**

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
FLORIAN, MIRCEA
Philosophia perennis/ Mircea Florian; ed. îngrij. de Adrian Michiduţă. - Cluj - Napoca: Grinta, 2004
ISBN 973-7924-68-1
1. Michiduţă Adrian (ed. şt.)
1

Tehnoredactare: *Alina Tănase*
Coperta colecţiei: *Vladimir Negoiţă*
Pe coperta I: *Salvador Dali - "Nuclear Cross" - detaliu*
Pe coperta IV: *fotografie din arhiva familiei Florian Neagu*

© Editura Grinta

BCU IAŞI CENTRU VECHI UNIVERSITY LIBRARY

399577

MIRCEA FLORIAN

PHILOSOPHIA PERENNIS

(Treizeci şi două de prelegeri universitare)

Ediţie îngrijită, cronobiografie, note şi comentarii de
ADRIAN MICHIDUŢĂ

384625
B.C.U. IASI

grinta
Cluj-Napoca

ACU

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRALA UNIVERSITY LIBRARY

21 OCT. 2005

CUVÂNT ASUPRA EDIȚIEI

Deşi neobişnuit de întinsă şi acoperind domenii diverse, opera lui Mircea Florian are, în continuare, în conştiinţa publică, un ecou cu mult sub nivelul anvergurii şi valorii ei. În pofida faptului că originalitatea ideilor sale filosofice îl recomanda printre cei mai importanţi filosofi ai perioadei interbelice, figura sa rămâne, nemeritat şi astăzi în umbră.

Prezentăm publicului iubitor de filosofie această lucrare inedită a neokantianului român Mircea Florian.

Volumul reproduce integral cursul *Introducere în filosofie*, curs ţinut de prof. Mircea Florian studenţilor din anul preparator seria 1930-1931 la Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Litere şi Filosofie. În paralel, M. Florian a ţinut la Universitate şi un curs de istoria filosofiei intitulat, *Descartes şi cartezianismul*.

Cursul *Introducere în filosofie* pe care îl publicăm provine din arhiva personală, are coperţile în pânză maronie şi un număr de 424 de pagini. Un alt exemplar din acest curs se găseşte la Biblioteca Centrală Universitară din Bucureşti la cota II 286150 varia, pe care l-am consultat şi noi prin bunăvoinţa domnului bibliotecar Bogdan Popescu; îi mulţumim pe această cale.

Problemele şi temele dezbătute de M. Florian în această lucrare ţin de domeniul „filosofiei eterne". Cel dintâi autor care a susţinut că există totuşi o astfel de filosofie, căreia i-a dat numele *philosophia perennis* – „filosofia eternă", a fost gânditorul Augustinus Steuchus Eugubinus (1497-1548) în lucrarea *De philosophia perenni* (Lyon, 1540). Acesta înţelegea prin această expresie filosofia greacă sistematizată de Aristotel şi de scolastici, şi rămasă identică în fondul ei cu toate transformările prin care a trecut. Mai târziu denumirea de *philosophia perennis* a fost îmbrăţişată şi pusă în circulaţie de W. Leibniz.

Volumului de faţă i-am alcătuit o cronobiografie atât de necesară cunoaşterii vieţii şi operei filosofului. În Addendă, publicăm *Memoriu de titluri şi lucrări* din 1939, lucrare autobiografică.

În transcrierea termenului filosofie, filosof ne-am conformat tendinţei actuale de scriere cu „s", deşi M. Florian a utilizat şi scrierea cu „z" (filozofie).

Singurele intervenţii pe care ni le-am permis fiind:

- îndreptarea tacită a greşelilor de tipar, (inversări de literă, dublări nefireşti, bătaia unei litere în locul alteia, omisiunea unei litere sau a unui grup de litere etc.), transcriind în mod firesc cuvintele;

- completări şi corectări pe care le-am indicat fie prin paranteze drepte - [ ] -, fie prin asterisc, cititorul având permanent controlul asupra textului original;

- am actualizat ortografia şi ortoepia.

Toate acestea sunt departe de a impieta asupra textului, dându-i, pentru cititorul de azi, o mai mare fluenţă şi unitate redacţională.

Această lucrare nu ar fi putut să apară fără sprijinul generos oferit în primul rând de familia filosofului. Mulţumim pe această cale doamnei ing. Anca Florian Neagu - fiica şi domnului dr. Miron Neagu - ginerele filosofului, pentru amabilitatea cu care a încurajat tipărirea acestui volum.

Ţin să mulţumesc personal domnului director general Costică Tudosă de la S. C. *Primagra* Suceava pentru generozitatea arătată sponsorizând această lucrare.

Şi nu în ultimul rând, domnului Gabriel Cojocaru, directorul Editurii Grinta din Cluj-Napoca, pentru eforturile făcute ca să putem avea această lucrare a lui Mircea Florian.

Tuturor le sunt profund recunoscător.

Adrian Michiduţă

MIRCEA FLORIAN – CRONOBIOGRAFIE (1888–2005)

1888, 1 aprilie Se naşte la Bucureşti Mircea Florian, primul copil al lui Gheorghe şi Varvara Florian. Familia Florian a avut doi băieţi: Mircea şi Aurel. „Mircea semăna mamei Varvara, sobră, instruită şi de caracter".

1898 - 1907 Este elev la Liceul Gh. Lazăr şi la Colegiul Sf. Sava din Bucureşti.

1907, 1 iulie Obţine certificatul de absolvire a Colegiului Sf. Sava.

octombrie Se înscrie la Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti; specializându-se în filosofie. A avut parte de cei mai buni profesori din acea vreme: Titu Maiorescu; C. Dimitrescu - Iaşi; C. Rădulescu - Motru; Dumitru Drăghicescu; G. G. Antonescu; Petre P. Negulescu.

1909, 1 iulie A fost înmormântat prof. Ion Crăciunescu la Cimitirul Bellu. Mircea Florian a vorbit din partea studenţilor de la filosofie.

noiembrie Student în anul III de facultate debutează în publicistică cu studiul **Arta în filosofia de azi**, publicat în revista *Viaţa nouă* a lui Ovidiu Densuşianu. „Gândirea filosofică de azi ne prezintă, cu toate numeroasele sale descompuneri şi desagregări, orientarea neaşteptată şi profundă. Pe când în viaţa intelectuală modul de cunoaştere alogistic - cum îl numeşte Bergson, - supralogic, dobândeşte o importanţă (...) din ce în ce mai mare. (...) Aşadar, pe de o parte raţiunea cu procesele sale suspectate, în tot cazul întrecute de un alt mod de cunoaştere, pe de altă parte morala curentă cu convenţionalismul său superficial, puţin consistent şi mitologic. (...) Atitudinea estetică, în sensul cel mai larg, este atitudinea veritabilă de interpretare a realităţii cosmice".

1910, martie Publică în revista *Viaţa nouă* cel de-al doilea studiu **Egoism şi altruism. Un paradox genetic.** „Însăşi

conştiinţa populară, simţul comun întotdeauna a fost închinat să recunoască atotputernicia şi prioritatea egoismului. (...) Auguste Comte crede că altruismul a existat întotdeauna alături de egoism (...) cu toate acestea altruismul nu poate fi decât subordonat egoismului, e faţă de el evanescent, microscopic".

noiembrie Apare **Dialog filosofic despre iubire între Don Juan şi un psicolog** în revista *Viaţa nouă*.

1911, februarie Publică studiul **Mărturisirea unui mizerabil** - ultimul din perioada estudiantă.

20 iunie Obţine o bursă de studii din fondul Halfon la propunerea profesorilor P. P. Negulescu şi C. Dimitrescu - Iaşi.

septembrie Susţine examenul de licenţă la Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti cu o teză principală în filosofie **Critica antinomiilor Kantiene** la prof. Petre P. Negulescu, şi una secundară, în psihologie, **Intuiţiunea spaţiului** la prof. C. Rădulescu-Motru. Examenul de licenţă a fost trecut de M. Florian cu 5 bile albe (*magna cum laude*), fiind clasat ca cel mai bun licenţiat din an. Obţine diploma de licenţă în filosofie cu numărul 6423 din 16 decembrie 1911.

1912, martie, aprilie, mai În *Convorbiri literare* apare în trei numere consecutive studiul **Destinele ştiinţei şi metafizicii**. Studiul a fost scris la sfârşitul facultăţii. „Până acumă câţiva ani era o dogmă, şi pentru unii poate e şi astăzi, că evoluţia gândirii filosofice urmărea - mai mult sau mai puţin străveziu - o singură ţintă: înlocuirea filosofiei pure, a metafizicei prin ştiinţă. (...) Astfel s-a trâmbiţat în aplauzele mulţimii nepregătite şi profanatoare: «crepusculul filosofilor» şi «progresele ştiinţei»".

24 iunie Se înscrie la Facultatea Regală de Filosofie din Berlin în vederea susţinerii doctoratului în filosofie. Audiază cursurile profesorilor C. Stumph, Alois Riehl, Lasson, Dr. Rupp.

1913, iunie Se transferă de la Facultatea Regală de Filosofie din Berlin la Facultatea de Filosofie din Greifswald, oraş de la Marea Baltică situat în Pomerania unde profesa

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

Johannes Rehmke: „După propria mărturisire, ajuns în Germania a fost o perioadă nedecis asupra centrului universitar şi asupra personalităţii căreia urma să se afilieze, până la contactul cu o lucrare a lui J. Rehmke de la Universitatea din Greifswald. Rămâne impresionat de similitudinea vederilor sale cu ale consacratelor contribuţii ale filosofului german din modesta localitate. Se hotărăşte pentru Greifswald". Audiază cursurile profesorilor: J. Rehmke, Dr. Schwarz, Dr. Ehismann, Dr. Henkemkamp, Dr. Thuram.

1913, decembrie În *Convorbiri literare* se publică studiul **Natura şi rolul filosofiei,** studiul scris în perioada berlineză şi trimis la Bucureşti lui Kalinderu. „Ne întoarcem încă odată privirile asupra problemei filosofiei, fiindcă de pretutindeni ne soseşte svonul unei «reînvieri» a filosofiei, a unei renaşteri a vechiului universalism, sub o formă nouă, impusă de materialul enorm ştiinţific câştigat mai cu seamă în secolul abia trecut. E o renaştere, fiindcă are caracterul prim al Renaşterii cu care încep timpurile moderne: dorinţa de a ne libera de litera cărţilor şi de autoritatea tradiţională a cutărui sau cutărui filosof şi setea nepotolită de a privi ochi în ochi realitatea şi de a exprima sincer şi serios ceea ce am putut descifra în aceşti ochi adânci".
Studiul s-a publicat în volumul **Rostul şi utilitatea filosofiei,** 1923.

1914, 6 aprilie Obţine diploma de doctor în filosofie cu lucrarea **Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson. Eine Kritische untersuchung.** (Conceptul de timp la Henri Bergson. O cercetare critică). Dizertaţie inaugurală pentru obţinerea titlului de Doctor în filosofie al marii Facultăţi de Filosofie din cadrul Universităţii Regale Greifswald. Teza de doctorat este dedicată: „Domnului P.P. Negulescu, profesor la Universitatea din Bucureşti. Dedicată cu mulţumire şi stimă". Filosoful român era convins că: „Şi Germania are ceva de învăţat de la Bergson. Este adevărat, umbra titanului de la Könisberg domină încă filosofia germană contemporană în ansamblu şi nimeni nu şi-a propus să dărâme palatul grandios, deşi crăpat pe alocuri, al filosofiei Kantiene numai restrângându-l la palatul aflat în norii basmului al bergsonismului. (...) Noi

propunem aici să întreprindem în special o critică sinceră care să aducă mai multă claritate în unele probleme. Îi sunt îndatorat domnului profesor dr. J. Rehmke pentru coordonarea şi sprijinul acordat la realizarea acestei lucrări, cât şi pentru diversele sugestii ştiinţifice şi personale".
Teza de doctorat va fi recenzată elogios atât în ţară cât şi în presa din străinătate; în revista *Archiv für Geschichte der philosophie* şi în *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft und Technik.*

1914, ianuarie Publică în revista *Convorbiri literare* cronica - **Boicotul psihologiei experimentale.**

martie Apare în trei numere consecutive din *Noua Revistă Română* studiul **Filosofia lui Carl Stumpf.** „Studiul de faţă isvoreşte din dorinţa de a dezvălui celor ce se interesează de filosofie o latură, cel puţin, a sufletului german. El stă în legătură cu o întreagă serie de monografii, care vor încerca să se apropie pe cât e cu putinţă de acest ţel. Dacă cu Goethe sufletul german şi-a atins culmea simţirii, cu Kant culmea inteligenţii, iar cu Bismarck culmea voinţei, nu înseamnă că viitorul şi-a închis porţile pentru totdeauna şi că totul a fost spus".

mai În *Convorbiri literare* semnează două cronici: **Herbart şi Natrop** şi **Un precursor al lui Darwin: G. W. Sleeper.**

15 iunie Filosoful publică articolul **Scrisori din Germania. La casa lui Goethe** în *Noua Revistă Română.*

22 iunie Apare în *Noua Revistă Română* studiul **Gândirea lui Eminescu.** „Voi căuta să urmăresc paşii când nesiguri, când cutezători ai acestei gândiri şi poate vom descoperi că trezitul «pesimism» eminescian trebuie să-l înţelegem altfel de cum se înţelege îndeobşte şi că în poeziile lui Eminescu svâcneşte o gândire ce neîncetat se caută pe sine în lupta neîmpăcată a antinomiilor lăuntrice".

28 iulie Izbucneşte primul război mondial. Henri Bergson în calitatea sa de Preşedinte al Academiei de Ştiinţe Morale şi Politice a ţinut un discurs intitulat **Filosofia şi războiul.** Cuvântarea lui Bergson poate fi considerată ca un răspuns

adresat „intelectualilor germani" de un „intelectual francez". „În sufletul omenirii de astăzi se pot deosebi două tendințe, una făcută din mecanism, din știință specializată, din utilitarism neînfrânat și lipsă de inițiativă a indivizilor, supuși de bună voie unui ordin venit de sus; cealaltă reprezintă libertatea, viața însăși, dorul de prefacere, de progres moral, de inițiativă și dreptate. Una este perfect întrupată de Germania de azi, cealaltă de Franța. De aceea lupta între aceste două țări prinde înfățișarea unui conflict între două mari principii".

iulie Este încorporat în vederea satisfacerii stagiului militar la Regimentul 69 infanterie din Dorohoi – „cel mai septetrional oraș al țării" - cum îi plăcea lui M. Florian să-l numească. Este coleg de arme cu Șt. Zeletin, sociologul și filosoful de mai târziu, legându-l o sinceră prietenie de el.

29 august Este înaintat la gradul de sublocotenent de rezervă. Ordinul este semnat de Președintele Consiliului și Ministrul de Război I. I. C. Brătianu.

1915, 1 ianuarie Publică în *Convorbiri literare* recenzia lucrării lui P. P. Negulescu **Filosofia Renașterii**, vol. II, 1914.

21 aprilie În cadrul Societății Române de Filosofie susține prima lui conferință filosofică **Conceptul de timp la Henri Bergson**. Această conferință nefiind altceva decât o prezentare a tezei de doctorat din Germania.

mai Este angajat custode bibliotecar la Biblioteca Fundației Carol I, funcție pe care o deține în paralel cu cea de profesor până în 1940.

7 - 14 iunie Publică în *Noua Revistă Română* studiul **Diletantismul în filosofia de azi**. „Filosofia de azi întrunește toate notele diletantismului îndeobște: 1) E primitoare de orice concepții, adică îmbrățișează cu un egal entuziasmul sau, mai exact cu o egală indiferență orice «idee», numai nouă să fie, chiar până la paradox. Adeseori îți face impresia unui joc filosofic, fără nici un rezultat apreciabil; 2) Promite mult, fără să dea nimic temeinic; 3) E lipsită de autocritică, de dorința limpezimii logice, deplin conștientă de sine, și de seriozitate științifică; 4) E lipsită de statornicie, arde azi

ceea ce a adorat ieri, nu poate găsi un teren obştesc pentru discuţia filosofică, pe scurt, îi lipseşte iubirea statornică şi sigură de sine, preferând distincţia oratorică. Cunoscând acum aceste slăbiciuni, datoria noastră va fi să le combatem fără cruţare, pentru a putea vorbi întradevăr de o înviere filosofică cu viitor".

noiembrie În *Noua Revistă Română* recenzează lucrarea lui N. Zaharia, **Taine sufleteşti**. „Sunt unele fenomene cărora ştiinţa nu a ajuns încă a le da o explicaţie hotărâtă. Dl. N. Zaharia, care şi-a făcut o specialitate din studiul unor asemenea fenomene, analizează în noul său volum, câteva din ele (telepatia, plăcerea durerii, stigmatizarea, dubla personalitate, presimţirea morţii)".

decembrie Susţine examenul de docenţă în istoria filosofiei la Universitatea din Bucureşti.

► Recenzează elogios lucrarea **Evanghelia naturii** a lui Şt. Zeletin.

► Publică în *Noua Revistă Română* articolul **Bergson plagiator?** „În războiul de astăzi s-au ascuţit şi s-au frânt nu numai baionetele, ci şi idei. Germanii profită de starea de război cu Franţa, pentru ca să dărâme reputaţia neliniştitoare a lui Bergson. Dacă ei pot să-i ierte originalitatea şi succesul filosofic, i-au durut însă mai mult caracterizarea sigură şi tăioasă a acestuia, a sufletului german în războiul de azi: barbaria civică. Poate fiindcă nu puteau răspunde nimic acelei caracterizări, au atacat cu înverşunare filosofia lui Bergson".

1916, 1 ianuarie Este numit docent în istoria filosofiei cu adresa ministrului Instrucţiunii nr. 2218, la catedra de Enciclopedia filosofiei condusă de profesorul Petre P. Negulescu.

► În *Noua Revistă Română* îi răspunde Nae Ionescu în legătură cu articolul scris - **Bergson plagiator?** „Rog pe d-l M. Florian să-şi amintească: 1) că în Germania reputaţia lui Bergson nu e aşa de neliniştitoare (de altfel, d-sa însuşi recunoaşte că germanii iartă lui Bergson

originalitatea şi succesul); 2) că tendinţa de a se afirma, o influenţă covârşitoare a lui Schopenhauer asupra lui Bergson există cu mult de izbucnirea războiului. (...) În afară de aceasta, trebuie notat - fără a anticipa asupra chestiunii de fond - că afirmaţiunea «Bergson şi Schopenhauer au două „intuiţii" contradictorii despre lume», nu înlătură posibilitatea plagiatului".

4/17 august România intră în război alături de Antanta. Mircea Florian este concentrat la Regimentul 69 infanterie în vederea plecării pe front. Participă la luptele duse pe frontul din Moldova unde este luat prizoner de germani, şi este internat într-un lagăr de prizonieri (ofiţieri) în Germania, la Krefeld (în Renania de nord - vest, lângă Duisburg). Cunoscând limba germană, a reuşit să obţină ajutoare pentru colegii prizionieri români, muritori de foame în lagăr.

1917, 18 iunie A încetat din viaţă Titu Maiorescu la Bucureşti, profesorul de Istoria filosofiei contemporane şi Logică a lui Mircea Florian. I. S. Floru detaliază: „Corpul era în pat cu câteva buchete de flori împrejur, un sfeşnic cu o lumânare şi nici o coroană. (...) Marghiloman a venit cu un servitor, care purta o coroană mare, a luat-o şi a pus-o la picioare, a făcut o cruce mare, a sărutat mâna, a mai făcut o cruce largă şi a ieşit în antreu. Coroana avea pe panglică: «Lui Maiorescu, A. Marghiloman». Am stat cu Mehedinţi, care zicea: «cine să mai pue un cuvânt pentru noi, cu autoritatea acestui om, care cunoştea lucrurile germane mai bine decât Germanii, care punea zilele trecute în mirare pe Contele de Mirbach (însărcinat cu administraţia), care dovedea că şi în Valahia poate fi o minte superioară». Vine preotul Popescu - Moşoaia; îşi pune numai epitrahilul, zice vre-o două rugăciuni, cântă singur de trei ori «veşnica pomenire», apoi intră patru oameni ai carului funebru, îl pun într-un coşciug foarte sărăcăcios, şi îl scot din casă. (...) La cimitir era multă lume. Pe alee, poliţişti germani cu puşcă. (...) L-au dus pe umeri la mormânt. Onciul zicea că Germanii au interzis pronunţarea oricărui discurs... Era senin şi cald. L-am dus pe alei curate şi proaspete, însoţit de puţină lume. Preotul Moşoaia a vărsat vinul, a tras cu sapa zicând: «al Domnului e pământul şi plinirea lui lumea» a cântat

veşnica pomenire şi îndată s-a auzit uruitul bulgărilor care cădeau pe capac. M-am cutremurat!"

21 iulie Filosoful revine în ţară din prizionerat, găsind Bucureştiul ocupat de trupele germane. Acceptă pentru un timp postul de inspector şcolar de limbă germană în învăţământul secundar. „Este catalogat drept «filogerman», şi drept consecinţă, a suferit de pe urma reţinerilor manifestate de oficialităţi, întârziindu-i recunoaşterea meritelor şi intrarea la Academie. Într-o anumită măsură, considerăm că această situaţie - nota Victor Isac - a contribuit la relativa izolare a filosofului nostru, ce şi-a creat un destin filosofic propriu, în ansamblul filosofiei naţionale".

1918, 20 decembrie Susţine conferinţa **Ideea democratică şi prefacerile timpului nostru**; publicată apoi, în revista *Cartea vremii* trei numere consecutive. „Istoria omenirii este istoria şi odiseia raţiunii organizatoare a idealului de viaţă omenească, iar războiul mondial va apărea ca o monstruozitate morală, dacă nu va contribui în mod hotărâtor la înfăptuirea acestui ideal. Alături de **idealul democratic**, de raţiune pură socială, întâlnim un alt mare curent, curentul opus, care reprezintă natura socială dată, experienţa istorică, îl putem numi **idealul istoric**. Observăm dar că există în societăţile omeneşti culte două idealuri sociale opuse, care luptă necurmat pentru economie: deoparte idealul istoric, raţiunea practică socială, natura socială, de altă parte **idealul democratic**, raţiunea pură socială. (...) Aceste două ideale trebuie să meargă mână în mână într-o strânsă colaborare; iar raţiunea democratică va tinde să cucerească lumea, cu puterea unei ape ce se revarsă atotputernică, pe măsură ce natura socială va deveni mai plastică, mai puţin rebelă influenţii voinţii şi raţiunii omeneşti. Din colaborarea intimă a acestor două elemente ale culturii va ieşi reconstruirea omenirii pe temeiuri noi de dreptate, va ieşi spiritul superior de reformă".

1919, 15 februarie În revista *Cartea vremii* publică recenzia lucrării **Ape adânci** de Hortensia Papadat - Bengescu. „O carte simpatică, o carte rară, un suflet care se deschide sfios ca o floare ce nu va şti să preţuiască niciodată farmecul parfumului pe care îl împrăştie ca un dar firesc, pentru

ceilalți. O carte în care, din fiecare filă, vorbește încrezător un suflet aristocratic în înțelesul cel mai curat și mai adevărat al cuvântului. Citind-o, pare că percepi ca în vis, cum gândurile cele mai delicate alunecă ușor pe covoare mătăsoase ale sufletului. Pentru cine a scris această distinsă femeie lucruri atât de prețioase? Pentru puțin, desigur. Nu pentru aceia care au bătut din palme la «revistele» infame sau la «operetele» ieftine - nu pentru majoritate. - O carte pentru mai târziu - deci pentru totdeauna".

1920, octombrie Îi apare volumul **Arta de a suferi. Trepetnic sufletesc.** Această lucrare reprezintă practic debutul în volum al filosofului, exceptând teza de doctorat publicată în Germania. Tema centrală a cărții este iubirea, sinceritatea și suferința vremii simțită și trăită de Florian pe câmpul de luptă în primul război mondial. „Aceeași ciudată discordanță de efecte ne înfățișează marea frământare a războiului unic: pentru unii, războiul acesta este o strivitoare umilință, un naufragiu al idealului și al culturii; iar pentru alții, o frenetică nădejde de viitor. Dar, precum soarele care topește ceara și întărește argila le încălzește deopotrivă pe amândouă, tot astfel războiul a trezit în sufletele tuturor, care își dau seama de ce se petrece în jurul lor, dorința unei mângâieri statornice, imboldul înfăptuirii unei umanități care să gonească din suflet marasmul dezgustului de sine, întărind mai mult decât până acum natura curat omenească din noi, atât de tânără și de fragilă, în paguba naturii animale, care și-a vădit încă o dată monstruoasa ei tenacitate".
Lucrarea a fost recenzată în revista *Convorbiri literare* de sociologul Ștefan Zeletin și în *Ideea europeană* de Cora Irineu.

noiembrie Prezintă la Universitatea Liberă conferința **Raportul dintre știință și religie.** „Azi se afirmă din ce în ce mai mult tendința de a se studia științificește religia. (...) Pentru a înțelege mai bine care e raportul dintre știință și religie, trebuie să cunoaștem mai întâi ce e știința și ce e religia. Știința e un sistem de cunoștințe obiective și necesare. Siguranța e caracterul intrisec al științei; această siguranță are două temeiuri: experiența și calculul rațional. (...) Ce este credința? S-au emis mai multe păreri. Din ele

rămânem la două: În sens larg, credința e totuna cu o opinie. În sens restrâns, credința în Dumnezeu și în spiritele intermediare, care face legătura între lumea spirituală și cea sensibilă".

1922, 1 ianuarie Cu adresa Ministrului Instrucțiunii nr. 33136 din 1922 este numit asistent suplinitor la catedra profesorului Petre P. Negulescu.

mai Recenzează în revista *Convorbiri literare* lucrarea prof. P.P. Negulescu, **Reforma învățământului**. „Cu deosebire pentru noi, reforma învățământului nu este numai o nevoie simțită de toți din vechiul regat, ci o trebuință de neînlăturat a României întregite. Școala are menirea de a desăvârși unificarea morală a României și a neamului. Cazul nostru este o cultură unitară printr-o școală unitară, o națiune printr-o educație națională. Deosebitele regimuri administrative și culturale din teritoriile alipite sunt asemeni celor zece cojoace ale unui drumeț, ce are de făcut o cale grea și aproape necunoscută".

► Apare în *Convorbiri literare* în două numere consecutive studiul **Către o nouă filosofie**. „Există, e drept, în vremea noastră o filosofie vagă, sentimentală, logicește neonestă, o filosofie oarecum împrăștiată în aer; dar o filosofie sigură, exactă, pozitivă, cu ajutorul căreia să putem înfrunta îndoiala, ca și vaporosul misticism religios - social, este încă o prea pioasă dorință. Îndoiala față de știință și vaga aspirație sentimentală după necunoscut și misterios se unesc azi, ca și întotdeauna, asemenea celor doi frați siamezi. Unde s-a pripășit îndoiala să te aștepți la iruperea unei filosofii a sentimentului. Scepticismul și misticismul sunt filosofii gemene, filosofii crepusculare".
Studiul s-a publicat și în volum cu titlul **O nouă filosofie**. Editura Tipografia „Convorbiri literare", București, 1922, 21 p.

► Filosoful publică lucrarea **Îndrumare în filosofie**, un adevărat compendiu de istoria filosofiei unde sunt analizate principalele școli, filosofi și sisteme filosofice. „Ținta urmărită de **Îndrumare în filosofie** este tocmai de a prezenta o expunere rezumativă și lesne de priceput a problemelor filosofice, cu care se luptă de atâta vreme

umanitatea cultă şi la care ea ţine totuşi atât de mult, cu toată lipsa unor dezlegări sigure şi definitive. (...) Lucrarea noastră, în cadrul în care intenţionat este concepută, nu poate fi decât o «călăuză» pentru călătorul în tărâmurile filosofiei; iar dacă această treabă de credincioasă şi luminoasă călăuză şi-o îndeplineşte, noi suntem mulţumiţi".

Lucrarea a fost recenzată de Simion Mehedinţi şi Nae Ionescu. Toţi recenzenţii scot în evidenţă că este „cea dintâi lucrare de acest gen din filosofia românească".

noiembrie Publică conferinţa **Filosofia şi viaţa** în *Almanahul ziarului Dacia*. „Se cuvine de aceea să exprimăm, ca un fel de aperitiv filosofic, o chestiune prealabilă, dar ingrată - cu oarecare farmec chiar pentru însuşi filosoful, - chestiunea: la ce este bună filosofia, ce foloase pot trage omul şi viaţa lui de pe urma filosofiei, care este rostul şi valoarea vitală a gândirii filosofice?

Pentru a ajunge la o lămurită dezlegare a acestei chestiuni trebuie să ne ferim de două atitudini opuse şi în aparenţă de neînpăcat: 1) unii, pe care îi putem numi «sublimii», ridică în seama cerului inutilitatea filosofiei şi fac din această inutilitate înaltul titlu de noblețe al filosofiei; 2) alţii, ce merită a fi botezaţi «utilitarişti», socotesc filosofia, în cazul cel mai bun, o roabă a intereselor practice nemijlocite, sau pur şi simplu o resping ca o preocupare nefolositoare ce nu «produce» nimic, ce nu hrăneşte, nici nu îmbracă pe om. Filosoful trece în ochii lor drept un sterp joc de noţiuni goale".

decembrie Apare studiul **Realism şi idealism** în revista *Convorbiri literare*. „Filosofia a ajuns în vremea noastră într-o fundătură. Mulţi doresc o filosofie nouă, însă presimt că aşa ceva este peste putinţă sau cel puţin cu rezultate nesigure. Îndoiala îi paralizează. E îngrozitor că a filosofa a devenit azi o chestie de curaj şi de risc intelectual, dacă nu chiar şi practic. Sunt şi alţii care se acomodează cu nesiguranţa şi nerodnicia filosofiei, şi de aceea se refugiază cu eroism într-un scepticism filosofic, în trista consolare a îndoielii".

1923, ianuarie Apare articolul **Răsturnarea tuturor valorilor** publicat în revista *Ideea europeană*.

▶ Începând din 1923 şi până în 1927, M. Florian va fi secretarul de redacţie al *Revistei de filosofie*. Din 1927 şi până în 1944, această funcţie o va deţine Nicolae Bagdasar.

martie În revista *Ideea europeană* apare studiul **Filosofia lui "Ca" şi "Cum".**

aprilie - mai Publică în *Revista de filosofie* recenzia lucrării filosofului vienez Friedrich Jodl, **Kritik des Idealismus.** „Cutezătoare e încercarea lui Jodl, fiindcă pune în faţa idealismului platonic şi kantian - acesta din urmă, numai o transformare a celui dintâi - o «filosofie a realităţii», de care cugetarea modernă, din motive străine filosofiei, s-a înstrăinat tot mai mult. Principiul berkeleyan că «a fi» este «a fi în conştiinţă», principiu ce trece şi azi drept «anticamera adevăratei filosofii», este atacat cu remarcabilă adâncime şi vigoare".

iulie Publică în *Revista de filosofie* articolul **Un precursor al unei însemnate opere a lui Kant.**

august Apare în revista *Ideea europeană* articolul **Maine de Biran (1766-1824). O sută de ani de la moartea lui.** „Maine de Biran, părintele filosofiei franceze contemporane, este o pildă luminoasă şi edificatoare a trecerii, oarecum inevitabile, de la analiza subtilă şi morocănoasă a interiorului, la iubirea extatică şi mistică a Divinităţii".

octombrie Publică în *Revista de filosofie* recenzia Heyde Erich, **Grundwissenschaftliche philosophie.** „Fiecare neam se închină la filosofia proprie - se înţelege, dacă o are; nu numai la filosoful sau filosofii săi, - ceea ce e firesc. (...) Reprezentanţii filosofiei naţionale, naţionalizate (...) - se cunosc, se cultivă între ei, şi totodată ignorează sistematic pe reprezentanţii filosofiei din vecini".

decembrie Sub egida Societăţii Române de Filosofie conferenţiază la Brăila şi la Craiova; **Socrate şi timpul nostru** ţinută la Brăila şi **Filosofia nemuririi** la Craiova.

▶ Apare articolul **Educaţie şi educatori** în revista *Ideea europeană*. „Faptele ne arată că nu atât pătura înstărită, deci conducătoare, şi-a luat asupra ei misiunea educaţiei,

ci tot aceea la care desinteresarea se uneşte cu umilinţa; iar societatea, care pare a preţui atât de mult educaţia, nutreşte un dispreţ abia ascuns faţă de educatori".

► Îi apare lucrarea **Rostul şi utilitatea filosofiei. Adevărul şi viaţa**. Lucrarea este închinată „Camarazilor din Regimentul 69 infanterie, morţi pe câmpul de luptă".
Volumul a fost recenzat de Nae Ionescu în revista *Ideea europeană*. „Cartea dovedeşte, pe lângă acea rară «amoare» a înţelepciunii, solide cunoştinţe de istoria filosofiei, un vioi dar al scrisului şi o frumoasă încredere în sine".

1924, ianuarie Recenzează în revista *Convorbiri literare*, **C. Rădulescu - Motru, O carte românească de psihologie**. "Pentru cunoscătorul mai de aproape al condiţiilor, în care psihologia ca ştiinţă pozitivă îşi realizează în vremea noastră programul ei de lucrări exacte, nu e de fel o surpriză această constatare: cea mai grea încercare pentru un psiholog, oarecum măsura puterilor sale, este întocmirea unui manual.

► Publică în *Revista de filosofie* studiul **Kant şi cugetarea modernă**. „Căutarea condiţiilor istorice ale criticismului este o îndeletnicire obişnuită în zilele noastre; şi odată porniţi pe acest drum, putem merge, călăuziţi de H. Cohen şi P. Natorp, până la Platon sau cu Schopenhauer şi proselitul lui, Denssen, chiar până la Upanisadele indice".

februarie În *Convorbiri literare* apare cronica **Criza universităţilor**. În opinia profesorului M. Florian „nepotrivirea dintre structura universităţii şi trebuinţele la care ea trebuie să răspundă în societatea de azi este motivul crizei. Universitatea şi-a luat asupră-şi o îndoită şi antitetică sarcină: 1) a prepara pe tineri pentru o carieră; 2) a contribui la progresul cercetărilor. Aşadar, pe deoparte universitatea este o pepinieră de profesionişti; de altă parte e un laborator de cercetări originale. (...) Rezultatul a fost că aceste două activităţi, în multe privinţe antagoniste, s-au paralizat reciproc; iar profesorul, pus în situaţia de a alege, a preferat ştiinţa pură, fiindcă de cultivarea ei depindeau renumele lui în replica savanţilor şi situaţia materială".

7 martie Ministerul Instrucțiunii Publice cu adresa nr. 23690 îl numește conferențiar suplinitor.

► Publică cronica **Bicentenarul nașterii lui Kant** (22 aprilie 1724 - 22 aprilie 1924) în *Convorbiri literare*. „Lumea filosofică pregătește comemorarea feciorului de curelar din Königsberg. (...) Numele lui Kant a mai fost amintit de întreaga Europă cultă în 1904, când se împlinea o sută de ani de la moartea filosofului".

aprilie Publică studiile **Realitatea «lumii exterioare»**, **Banalități pururea noi**; **Filosofia ca disciplină teoretică**, și cronicile și recenziile: **Immanuel Kant** (1724-1804); **Lumea dezechilibrată**; Alexandru Ieșeanu, **Organizarea experienței. Procese spontane și reflexiune**; Max Adler, **Das Soziologische in Kants erkenntniskritik**.

iunie Recenzează lucrările: I. Petrovici. **Probleme de logică**; Gabriel Leailles, **La philosophie du travaile**, și publică, în revista *Societatea de mâine* studiul **Glose filosofice**.

septembrie În revista craioveană *Năzuința* se publică în trei numere consecutive studiul filosofic **Kant și geneza criticismului - cu prilejul bicentenarului nașterii lui Kant** (1724 - 1924). În opinia lui Mircea Florian, Kant a înfăptuit o revoluție filosofică „pe care însuși el o compara impropriu cu revoluția copernicianâ. Copernic încercase să suprime antropocentrismul; Kant restabilește, subt formă filosofică, concepția antropocentrică: subiectul cunoscător e centrul lumii fenomenale, e centrul naturii".

octombrie Face în *Convorbiri literare* cronica **Revistei de filosofie**, vol. X, nr. 1 - 2, 1924.

1925, ianuarie Publică în *Revista de filosofie* recenziile: I. Petrovici, **Introducere în metafizică**; Carol Siegel, **Grundproblem der philosophie**; iar în revista *Convorbiri literare* V. Băncilă, **Reforma calendarului**. „Reforma calendarului - saltul de 13 zile al lunii octombrie - face din d. V. Băncilă un aspru judecător, care pune la o laltă pentru susținerea cauzei contrare ingenioase temeiuri și simple bănuieli. Articolul este aproape un rechizitoriu împotriva măsurii, desigur nepregătite, a Sf. Sinod. Această «reformă», de o

arătare modestă, e prezentă odată ca o «revoluție metafizică» (există dar și răzmerițe metafizice), altădată ca o sdruncinare a bunurilor etnice, ba chiar însfârșit ca un «cataclism» național. E vădit, cred, că ne aflăm în fața unui amalgam curios de considerații religios - metafizice și științific etnografice (faptul netăgăduit al vitalității tradițiilor)".

► În *Revista de filosofie* apare studiul **Problema datului.** „Termenul de dat, la prima vedere, nu pare a spune prea mult; are un sens oarecum, «neutral», deci lesne de priceput și de acceptat. (...) Aproape toate divergențele filosofice din trecut și mai ales din prezent se grupează în jurul înțelesului acestui termen. (...)«Spune-mi ce înțelegi prin dat și voi ghici ce filosofie ai îmbrățișat!»".

aprilie Publică în *Revista de filosofie* trei recenzii: Friederich Finker, **Uber Wirklichkeit und logik. Eine Kritische darlegung der lehrerich;** Ioan Lupu, **Mystisches denken bei den Rümaenen;** Petre Stamatiadi, **Geneza, demonstrație științifică** (1791). „Preocupările filosofice ale generațiilor nemijlocit premergătoare «renașterii» noastre culturale, pe cât sunt de instructive pe atât sunt de puține, uneori lipsesc documentele; iar cele ce sunt, au rămas în bună parte necercetate cu interes filosofic (...). Dar când prin osteneala cuiva - în cazul de față a lui Em. Grigoraș - ni se dă prilejul a auzi un glas filosofic al trecutului, fără a cerceta mai de aproape armonia, amploarea și veracitatea lui, ne bucură. (...) Glasul acesta din altă lume e al presupusului învățător de la finele veacului al XVIII-lea, Petru Stamatiade. (...). Grigoraș o intitulează «Geneza» și pune ca subtitlu: «demonstrație științifică». E generos căci micul tratat al lui Stamatiadi, deși are în note ceva demonstrații geometrice elementare și traducerea însemnării lui Lallande asupra cometelor (1773) este de fapt o operă de popularizare".

noiembrie Publică în revista *Convorbiri literare* cronica **Jalnica stare a scriitorului francez** „Scriitorii nu vor reuși să se unească, să creeze un corp coerent. Nu numai fiindcă scriitorul e abulic, resemnat, cu un slab simț de asociere, dar și fiindcă e individualist, invidios, intrigant, bârfitor. (...) Calitatea de scriitor a fost privită de la începuturile

culturii europene ca o îndeletnicire esențială deosebită de muncă manuală, ca o noblețe, ca un lux."

1926, ianuarie-februarie În revistele *Ideea* și *Convorbiri literare* se publică fragmente din lucrarea **Știință și raționalism.**

martie Semnează în revista *Convorbiri literare* două recenzii: P. Gsell, **La vrai pensée d'Henri Bergson** și I. Petrovici, **Cercetări filosofice.** „Centru cultural al Moldovei, păstrător încă al unei tradiții spirituale, are în persoana complexă a d-lui Petrovici un cugetător fruntaș, dacă nu chiar înaintaș, la care o dialectică suplă și cumpătată se înveșmântă într-un stil de un farmec anevoie de definit".

aprilie În *Revista de filosofie* se publică două recenzii semnate de M. Florian: G.G. Antonescu, **Individualismul în pedagogie** și Șt. I. Nenițescu, **Istoria artei ca filosofie a istoriei.** „Lucrarea stă în fața mea ca o rară surpriză filosofică. Solide calități de informație, un vădit efort de concentrare și o constantă dorință de a se supune necesităților filosofice, se topesc într-un întreg, în care ne întâmpină, provocând o «spaimă binevoitoare», tot atâta filosofie în scheme repezi câtă estetică și multe altele în amănunte".

mai – iunie Recenzează în *Convorbiri literare* romanul lui E. Todie, **Hârdăul lui Satan** și volumul semnat de sociologul Șt. Zeletin, **Retragerea** „Cine dorește a avea o imagine zguduitor de sinceră și de lucidă a zbuciumului demoralizat din sufletul ostașilor în timpul retragerii, găsește în această lucrare, împodobită cu ilustrații evocatoare o călăuză de mâna întâi".

august-septembrie În *Convorbiri literare* recenzează lucrările: Ionel Teodoreanu, **La Medeleni** și Petre P. Negulescu, **Partidele politice.** „Am citit cu un interes ce nu-l pot ascunde lucrarea d-lui P.P. Negulescu: *Partidele politice* (Cultura națională, 1926). Calități de fond și formă își dau mâna în vederea aceluiași scop: a lumina, a orienta, a sugera gânduri proprii. Recomandând citirea acestui studiu de politică, cred că îndeplinesc nu numai o datorie de cronicar, dar și de cetățean. E un ospăț spiritual bine servit".

decembrie Apare lucrarea **Ştiinţă şi raţionalism**. Editura Atelierele grafice Socec & Comp S.A., Bucureşti.

► Publică o cronică în revista *Convorbiri literare*: I. Petrovici, **Domnia Regelui Carol I**, şi îi apare, în revista *Ideea europeană*, studiul **Cultura română şi ortodoxismul**. „Pentru unii, «a fi modern» este aproape a se afla pe cea mai de sus treaptă a valorilor omeneşti; dimpotrivă, pentru alţii, este un brevet de incapacitate sau cel puţin de uşurinţă şi fanfaronadă. Superioritate, adâncime, bogăţie, proclamă o tabără; vânători de noutăţi ridicule, maimuţăreală, goliciune de sensibilitate, lipsă de miez se răspunde din tabăra celorlalţi. (...) Eu însumi am multe de zis împotriva cugetării moderne, îndreptate nominalist spre «eu» şi «subiect». Sunt convins că centrarea filosofiei, nu şi a culturii, în jurul eului, cu rezultatul inevitabil: idealismul teoretic (nu şi practic, de altă natură), este una din marile rătăciri ale omenirii, e o adevărată plagă, de care nu ştie cum vom scăpa".

1927, ianuarie Publică în *Convorbiri literare* studiul **Filosofia Junimii**. „Junimea prin organul publicistic al *Convorbirilor literare*, în dorinţa de a pune capăt răului, începe cu luptă şi osteneală multă opera discernământului, opera de vitalizare a culturii, de aşezare a fiecărui lucru la locul său, în sfârşit, un război necruţător împotriva falsificării sufleteşti. (...)
Locul ce ocupă filosofia la *Convorbiri* nu e vast, însă e sigur. Chiar dacă n-a dat o filosofie «originară», Revista a avut beneficiul iniţiativei fecunde, satisfacţia de-a fi săltat nivelul de gândire printr-o nouă metodă şi, mai ales, meritul de a fi întemeiat dreptul la existenţă al filosofiei în cultura noastră. Mişcarea filosofică mai nouă, în ţara noastră, e rodul activităţii din sânul *Junimii*. Şi orice s-ar spune, în istoria culturii noastre moderne, titlul de mândrie al *Junimii* va fi trezirea interesului pentru cea mai înaltă expresie a culturii: FILOSOFIA".

martie Ţine la Societatea Română de Filosofie conferinţa **Viaţa şi opera lui Spinoza**, iar în revista *Ideea europeană* publică studiul **Spinozism sau iubire geometrizată**. „În afară de un cerc restrâns de admiratori discreţi, constituiţi aproape în Fracmasonerie, contemporanii au tresărit de groază în faţa doctrinei evreului blestemat de

evrei, în fața celui mai cutezător dintre marii timizi - vroi să spui, marii gânditori - ai omenirii. (...)
Dar «câinele mort» a înviat apoteozat cam peste o sută de ani, şi de atunci este cel mai citit filosof modern".

23 mai Este numit conferențiar definitiv prin Înaltul Decret Regal nr. 1587.

1928, mai La Societatea Română de Filosofie prezintă conferința **Max Scheler şi filosofia simpatiei.**

iulie-septembrie Publică în *Revista de filosofie* studiul **E posibilă o metafizică inductivă?** „Orice metafizică inductivă este o metafizică deductivă mascată, este un pretext pentru o deducție sau, mai degrabă, pentru o pseudodeducție. Scopul mărturisit este extragerea metafizicului din experiență, transcendarea experienței din chiar îndemnul experienței, iar rezultatul este o geneză a lumii empirice din Absolut, acceptat înainte de orice consultare prudentă şi îndelungată a experienței".

1929, aprilie-iunie Publică în *Revista de filosofie* trei numere consecutive **Cosmologia elenă.**

iulie Susține la Fundația Universitară Carol I - conferința **Georges Sorel şi acțiunea politică.** „La început socialist, aderent al ideilor anarhiste ale lui Proudon, trece apoi la marxism. (...)
Opera sa este bizară. Într-un stil dezordonat ideile sale sunt exprimate fără a ține seama de cerințele esteticei. Doctrina sa este un amestec cizelat şi trecut prin prisma personalității sale, a ideilor lui Proudon, lui Marx şi Bergson. Teoria sa este filosofia violenței, a forței. Binele social trebuie să fie catastrofal, apocaliptic înlăturând prin aceasta parlamentarismul democrat burghez".

septembrie Apare lucrarea **Cosmologia elenă** la Editura Institutul de Arte Grafice - Bucovina I.E. Torouțiu, Bucureşti. Ea nu este altceva decât o parte din cursul de Istoria filosofiei antice predat de M. Florian la Universitate.

1930, iunie Vine pe tronul țării din exil Regele Carol al II-lea. În *Convorbiri literare* filosoful îi închină un articol intitulat **O inimă de rege.** „România nouă şi-a clădit aşezămintele ei în tăria ideii monarhice şi a încredințat suveranului cele două

frumoase vise ale ei: să fie întreagă şi să îmbogăţească umanitatea. Carol I şi Ferdinand, odihnească-i Domnul, au înfăptuit cu trudă supraumană întregirea Neamului şi au pregătit în creatoare preludii sufletele pentru cel de al doilea vis. Carol al doilea şi cel tânăr, spirit larg uman, are o misiune, poate, cu mult mai grea: a face din poporul român, cu care s-a înfrăţit, un strălucitor sanctuar al culturii europene".

octombrie Predă la Facultatea de Litere şi Filosofie două cursuri: unul de istoria filosofiei, **Descartes şi cartezianismul** şi altul, **Introducere în filosofie**. „Programa anului preparator, a impus din trebuinţe sistematice un obiect de studiu, de meditaţie, de la a cărui frecventare orice gânditor se aşteaptă la rezultate bune; este propedeutica filosofică. (...) Cel ce intră pentru prima oară în filosofie se crede într-un labirint. El va face cunoştinţă cu un haos de soluţii, va fi asaltat de tot felul de probleme şi doctrine. Introducerea în filosofie va pune ordine între probleme, soluţii şi direcţii filosofice, căci deşi vom vedea că nu toţi filosofii se potrivesc în concluziile lor, dar toţi merg spre adevăr şi cercetare".

2 noiembrie În ziarul *Vremea* se publică Ancheta vremii „**Ce credeţi despre studenţimea noastră?**" Azi ne răspunde: d-l Mircea Florian, profesor la Facultatea de Filosofie din Bucureşti. „Tineretul contemporan e inteligent, e mai degrabă nervos, dar (căci, vai, e şi un dar) nu preţuieşte de ajuns efortul metodic al rezultatelor serioase. Nu numai din utilitarism, ci dintr-o deformaţie mentală. Afirmaţia ţine loc de probă migăloasă, iar nu iraţionalism (sau subraţionalism) ce duce la diletantism literar şi se lipseşte bucuros de verificare conştiincioasă. Tânăra generaţie, în dorinţa de a coborî termenul majoratului, ia atitudini de originalitate şi are impetuozităţi inovatoare, pentru a sfârşi să se încline la cioburi vechi. Ce disproporţie! Ai crede, după avântul iniţial, că se va ajunge la ceva totodată nou şi mai trainic, însă toată această frământare faustiană e numai pentru a descoperi lucruri perimate, pe care omul lucid nu le mai înţelege".

decembrie În preajma Crăciunului încetează din viaţă filosoful german J. Rehmke la Marburg, «unde căutase liniştea

meditativă după retragerea de la catedra universității prusiene din Greifswald».

1931, ianuarie În *Revista de filosofie* publică necrologul profesorului său din Germania, J. Rehmke.

martie Publică în revista *Sfinxul* articolul **În zodia tinereții.** „Tinerețea poartă în sine, ca un ghimpe învăluit în petale trandafirii, o contradicție dureroasă dar vremelnică. (...) Tânărul simte deasupra capului mâna tremurând de grije egoistă a înaintașilor. El știe că datorește viața sa numai dorinței primare a generației precedente de a se continua, de a-și supraviețui sieș, așa cum ea s-a dorit pe sine. Tânărul în fața celui mai în vârstă pare a fi o oglindă pasivă, o prelungire docilă, o copie multiplicată la infinit, un act de prezență în numele celorlalți. În acest sens orice tinerețe e intermediară. (...) Trecutul oferă un cadru, prezentul tineresc toarnă conținutul viu. În acest chip se șterg cele două impresii, deopotrivă cunoscute și deplânse de patologia memoriei: «totul a mai fost odată» și «totul e nou și ne mai văzut»".

mai Apare în *Convorbiri literare* studiul **Directivele unei filosofii autonome. (În memoria lui Johannes Rehmke. 1848-1930).** „Nota dominantă e următoarea: filosofia e singura disciplină teoretică autonomă, în adevăr autonomă, fiindcă ea nu are ca punct de plecare predeterminări, presupoziții, prejudecăți. (...) Ea sapă mereu mai adânc, pentru a descoperi punctul arhimedic al culturii, temeiul de nesdruncinat al conștiinței umane, principiul (*archê*), începutul autohton. A căuta acest reazem solid nu e doar o chemare arbitrară, ci o necesitate a conștiinței; dacă filosofia refuză această misiune, pe care a avut-o totuși până acum, atunci se va constitui o nouă disciplină, care, orice am face, tot filosofică va fi".

► La vârsta de 43 de ani filosoful se căsătorește cu profesoara de științele naturii Angela Nădejde (1901 - 1994), fiica ing. Nicolae Nădejde (1870 - 1916) și a Corneliei Nădejde (1875 - 1955). Naș de cununie a fost filosoful P. P. Negulescu (1872 - 1951), șeful său de catedră. Mircea Florian are o fiică, Anca Florian, căsătorită Neagu.

22 octombrie Societatea Română de Filosofie a comemorat Centenarul lui Hegel. Mircea Florian a prezentat conferința **Renașterea hegelianismului.** „A vorbi de renașterea hegelianismului, de un Hegel redivivus, în filosofia contemporană înseamnă poate a privi cam naiv o simplă formulă de efect, care ascunde în realitate o situație mai puțin dramatică". (...) Mircea Florian se întreba: „În ce constă această întoarcere la Hegel? Ce condiții speciale au determinat această împrospătare și care sunt tendințele generale ale neohegelianismului? În ce privește condițiile istorice trei sunt hotărâtoare:
1) Concentrarea preocupărilor filosofice în jurul problemei culturii, a istoriei și a societății. S-a văzut că filosofia lui Hegel e o filosofie a spiritului, fiindcă e o filosofie a culturii și istoriei;
2) Problema de azi cea mai mare este raportul dintre rațional și irațional, dintre gândire și viață, știință și credință, intelectualism și romantism. Cum pot conviețui Logos și Bios, explicația logică și trăirea nemijlocită, pentru a ajunge la o totalitate concretă ce păstrează totuși opozițiile ca momente subordonate?
3) În sfârșit și în legătură cu preocupările de mai sus este noul interes pentru o spiritualitate ce poate zăgăzui valul materialist și comunist". Conferința a fost publicată în *Revista de filosofie*, nr. 3-4/1931.

1932, martie - aprilie În *Convorbiri literare* publică studiul **Goethe, rapsodul culturii moderne.** „Toate împlinirile umane sunt numai popasuri spre țara făgăduinței - veșnicia. Prin veșnicie nu se înțelege însă ceea ce viețuiește în orice timp, biruind vremelnicia și necunoscând slăbiciunile legate de făptura omenească. În această lumină, icoana lui Goethe se conturează plastic drept cea mai trainică, bogată și armonioasă întrupare a umanității europeane. (...) Goethe se simte chemat a exprima tremurul interior al omului întreg în fața unei lumi noi. El e poetul gândirii moderne, e interpretul vibrant al unui alt mod de a pricepe realitatea și de a se cunoaște pe sine".

mai - iunie Apare studiul **V. Conta și metafizica** în revista *Convorbiri literare*. „Toți cei ce s-au aplecat cu interes asupra operei lui Conta au dezvăluit ca moment problematic în cugetarea acestuia rostul aproape surprinzător al metafizicii într-o

construcție, care singură vrea să fie prețuită ca un materialism consecvent".

iulie În *Adevărul literar și artistic* apare studiul **I. Petrovici, explorator al trecutului filosofic**. „Individualitatea lui I. Petrovici, în cadrul voinței românești de a se afirma prin cugetare, se profilează vizibil și ne grăiește lămurit scopurile ei spontane. T. Maiorescu, vrăjitorul unei generații, mentorul unui tineret cu hotărâri nepripite și cu viziuni netulburate, nu credea în putința unei munci filosofice la nivelul culturii apusene și în consecință tempera avânturile științifice și îndruma spre o inițiere treptată, discretă, dar stăruitoare, a publicului românesc cu preocupări teoretice".

august Publică studiul **Metafizica și problematica ei** în *Revista de filosofie*, 1932, Omagiul prof. C Rădulescu-Motru. Ulterior, studiul se va publica și în volum la Editura Societății Române de Filosofie.

4 noiembrie Susține la Radio conferința, **Rădulescu-Motru în cugetarea contemporană**, iar în *Adevărul literar și artistic* din 6 noiembrie publică articolul, **C. Rădulescu-Motru, om de știință**.

decembrie Șapte conferențiari printre care se numără și M. Florian adresează Consiliului Facultății de Litere și Filosofie cererea prin care solicitau să fie avansați la gradul de profesor universitar. Consiliul decide, prin vot secret, nerecomandarea nici unuia dintre aceștia, pentru că n-au întrunit majoritatea necesară; Redăm în continuare rezultatele obținute de aceștia:
Ion Sân-Georgiu, 8 voturi pentru, 10 contra;
I.N. Dianu, 11 pentru, 7 contra;
Mircea Florian, 11 pentru, 7 contra;
Nae Ionescu, 5 pentru, 13 contra;
Al. Marcu, 10 pentru, 8 contra;
T. Vianu, 11 pentru, 7 contra;
T. Papahagi, 10 pentru, 8 contra.

1933, aprilie Publică în *Convorbiri literare* recenzia la volumul I.E. Torouțiu, **Studii și documente literare**, vol. IV și studiul, **Pentru a înțelege filosofia contemporană**. „O pricină de căpetenie a crizei ce îngrijorează civilizația contemporană

este pătrunderea dogmei nominaliste, anume că fiecare om şi fiecare naţiune au să se gândească numai la sine, respingând pe toţi ceilalţi deoarece, unitatea şi ordinea nu sunt din această lume şi deci trebuiesc impuse cu violenţă din afară. Pentru noi realitatea se înfăţişează ca împletire inseparabilă, ca o solidaritate intimă, a individualului şi universalului, a multiplului şi unităţii, a experienţii şi a gândirii".

iunie În *Convorbiri literare* apare studiul **Filosofie şi naţionalitate**. „Cuvinte asociate în chip firesc, asemenea unei evidente, sunt uneori pentru reflecţie o necontenită perplexitate. În această categorie un loc de seamă, în publicistica noastră spre deosebire de frământările ideologice de aiurea, ocupă corelaţia: filosofie de o parte, naţionalitate, etnic sau, mai distins, ethos, de altă parte".

septembrie Publică în *Convorbiri literare* studiul **Experienţă şi matematică**. „Experienţa ocupă locul de cinste în cugetarea contemporană. Felurite sunt orientările acestei cugetări, dar ele apelează aproape toate, adesea nemărturisit, la experienţă, ca la instanţa supremă de cunoştiinţă".

1 noiembrie În ziarul *Atitudinea* publică articolul **Democraţia ispăşitoare**. „Mare cerinţă a vremii şi crezul oricărui om cu răspundere trebuie să fie restabilirea idealului democrat, în fizionomia lui autentică, atât împotriva socialismului cât şi a liberalismului. Democraţia e încă inedită şi a fi democrat e o adevărată originalitate".

decembrie Publică în *Revista de filosofie*, studiul **Filosofie şi istorie şi**, în *Convorbiri literare*, studiul **Sensul unei filosofii româneşti**. „Filosofia europeană n-a ajuns la închegări trainice, fiindcă la temelia ei stau ascunse prejudecăţi, care, privite fără nici un examen critic şi înfipte în convingeri ancestrale, trebuiau să ducă la concluziile negative, subliniate de scepticism şi în genere de relativism".

1934, ianuarie - martie Apare în revista *Convorbiri literare*, pe luna ianuarie, studiul **În căutarea unui prim adevăr**, iar în luna martie, tot în aceeaşi revistă, studiul **Decisiva spiritului**. „Ceea ce izbeşte mai ales în caracteristica vremii, nu e atât confuzia

babilonică a glasurilor, cât voința de a se complace în această confuzie și teama de a schița o linie de gândire clară. Nu e atât lipsa unui Adevăr, cât voluptatea de a cultiva mulțimea pestriță a adevărurilor. Se uită însă că «adevărurile» personale, originale, nuanțate, sunt posibile numai prin identitatea și fumusețea ansamblului. Diversitatea se proiectează pe ecranul unității. Fără aceasta, diversitatea se sfarmă la nesfârșit, și numai gestul violent și deci arbitrar poate apoi, o clipă, procesul de pulverizare".

mai În *Revista Fundațiilor Regale* semnează studiul **Antiintelectualismul.** „Tristețea timpului de grea ispășire ce trăim a ținut să ridice la rangul de preocupare spirituală această discuție, atât de frivolă și de stearpă în realitate: raționalism - misticism; inteligență - intuiție; gândire - sentiment; știință - instinct; etc. Opoziția are înfățișări de proteu cu intenția de a descuraja pe unii, de a fascina pe alții și drept vorbind, de a nu satisface pe nimeni. Nu se dă piept cu logica, ci se pune pe furiș piedică și apoi grimasează un râs mulțumit de sine. E o victorie prea ușor câștigată pentru a fi durabilă".

iunie - iulie În *Convorbiri literare* apare în luna iunie studiul **Noul idol: concretul,** iar în numărul din iulie din aceiași revistă, publică necrologul închinat lui **Ștefan Motaș Zeletin.** „După ce și-a încheiat cursul la universitatea ieșeană, profesorul Ștefan Motaș Zeletin, o mare nădejde a gândirii românești, a plecat dintre noi - pentru totdeauna, cu aceeași voită retragere în singurătate, proprie ființei lui în viață. (...) Grea și nespus de dureroasă pierdere pentru generația nouă care nu cruță sforțările trebuitoare în gândul creator de a înfăptui o cultură românească originală. *Convorbiri literare* își amintesc, în preajma mormântului proaspăt, de colaboratorul de acum câțiva ani".

1935, ianuarie - martie Prezintă la Radio conferința **Realitatea hazardului în viață,** iar în revista *Convorbiri literare,* în două numere consecutive, se publică studiile **Obsesia transcendentului** și **Epilog la obsesia transcendentului.** „Prin definiție, nici-un fel de experiență, nici externă, dar nici internă, nu poate garanta accesul la transcendent (în sens metafizic). De aceea întreaga filosofie de la Platon până la Hegel a acordat gândirii sau necesității logice o veritabilă competență

metafizică. Prin gândire avem perspectiva de a trancenda experienţa - se repetă chiar şi azi, mai timid, după ce altă dată era socotită ca o axiomă".

▶ În *Revista Fundaţiilor Regale* publică cronica **Paul Zarifopol şi luciditatea ca destin.** „De când binecuvântatul joc al întâmplării mi-a dăruit uimirea de a asculta frecvent pe Zarifopol, acest om mi-a stat înainte ca o necesară gândire de sine şi ca o obsesie, de care te temi, dar pe care o şi provoci necontenit. Nu era obsesia narcozei, ci obsesia insomniei lucide. (...)
Scrisul lui Zarifopol, pentru cel ce şi-a dat puţină trudă de a-i urmări şerpuitul, are fără greş alt rost, rost care se situează pe linia convergentă a unor spirite ca Eminescu, Carp, Maiorescu, Caragiale".

iulie – august Publică în *Convorbiri literare*, studiul **Criza filosofiei contemporane, Giuseppe Rensi şi scepticismul iraţionalist.**

octombrie – decembrie În *Revista de filosofie* semnează studiul **Paradoxele experienţei.** „Experienţa e un cuvânt cu îndreptăţită vază, căci el arată calea celei mai bune şi sigure «înştiinţări». A face experienţă este «a lua lecţii chiar de la realitate», este a privi o învăţătură «din mâna întâia», adică, printr-o trăire directă şi primară a lucrurilor".

1936, iulie În *Revista de filosofie* publică **Antinomiile credinţei. Religie şi Filosofie.** A apărut şi în volum, editat de Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1936.

▶ Semnează cronica **P.P. Negulescu şi perspectivele culturii** apărută în Convorbiri literare. „În raza de lumină a cercetării stau «formele culturii» în procesul lor genetic, proces care înfăţişează două chipuri mai de seamă, după condiţiile lui neapărate: fie individuale, structura psihofizică a omului de cultură, fie generale, rezumate, mai mult sau mai puţin fericit, în cuvântul, de uz şi abuz contemporan: «specificul naţional». (...)
Originalitatea d-lui Negulescu o descoperim mai ales în poziţia problemei. Există sau un «suflet naţional», un «tip etnic», un «specific naţional»? Răspunsul dat de autor e o precizare ce echivalează cu o negaţie:

popoarele de azi sunt încă în formație și prin urmare caracterele lor sufletești sunt complexe și eminamente variabile".

august - octombrie Apare în *Convorbiri literare* studiul **Despre moarte.** „Tipul modern nu mai aderă la credința de nemurire, fiindcă neagă moartea în sâmburele, în esența ei. «Nu există moarte» șoptește în adâncul sufletului omul nou, chiar când se întâmplă să gândească la acel eveniment. Impulsul capitalist spre muncă și câștig, activismul omului nou, a fost pentru conștiința morții ca un narcotic. Din acest punct de vedere se poate spune că, din toate confesiunile creștine, ortodoxia a rămas străină spiritului capitalist, fiindcă prin structura ei se înfățișează, după aprecierea lui A. Harmac, ca o «religie a morții», ca o religie ce privește omul în latura lui pământească, exaltând numai aptitudinile lui supranaturale".

1937, ianuarie – mai Semnează în *Convorbiri literare* studiul **Începuturile filosofice ale lui Titu Maiorescu.** „Primul sbor, în feeria viselor tinerești și anticipațiilor, a unei gândiri de uimitor răsunet mai târziu, oprește pe istoric și atrage pe psiholog. Oprește pe istoric, nu atât prin descoperirea, călăuzită de adulmecarea detectivului spiritual, a influențelor secundare, a înrudirilor de texte prizărite, ci prin relevarea orientării generale, a polarizării hotărâtoare, în sfârșit, a ideii superioare ce stăpânește și totalizează manifestările unei inteligențe în formație. Atrage pe psiholog, fiindcă prilejuiește acestuia îndestularea unei îndreptățite curiozități: Se constată nemijlocit ritmul unei respirații morale și mai ales puterea de înțelegere și de iubire față de acea idee înregistratoare. În amândouă privințele filosofice ale lui Maiorescu sunt o mărturie fără preț".

1937, 31 iulie – 7 august Participă la al IX-lea Congres Internațional de Filosofie de la Paris (Congresul Descartes) împreună cu soția, Angela Florian.

august La Societatea Română de Filosofie prezintă conferința **Spirit și materie la Descartes.**

septembrie Publică în *Revista de filosofie* studiul **Dualismul cartezian.** „Dualismul cartezian are ca prim motiv al constituirii lui, ruperea cu fizica lui Aristotel, care era prin tomism concepția oficială a învățământului, așa cum acesta era predat în colegiul iezuit La Flèche. Nici nu vedem care alt motiv putea la început să sugereze lui Descartes intuiția dualistă. Pare straniu că tocmai încercarea lui Descartes de a întocmi o nouă fizică reclamă dualismul și nu, cum ar fi mai firesc, un monism materialist".

noiembrie În *Viața românească* se publică studiul **Destin și creație.** „Din sbuciumul spiritual al vremurilor se desprind două mari înțelesuri ale cuvântului destin, isvorâte din chipul de a statornici raportul dintre destin și creație. Potrivit celui dintâi înțeles, pe care îl putem numi preformaționist, dominant de la Greci până chiar în zilele noastre, destinul și creația sunt antagoniste, pentru simplul motiv că destinul este verdictul irevocabil rostit din eternitate și ca atare el înlătură orice noutate. (...) Potrivit celui de al doilea înțeles, epigenetic, destinul absoarbe noutatea sau creația și astfel devine mai prietenos omului. (...) Dar mai presus de orice, în cadrul destinului epigenetic, timpul devine o realitate, e purtător de surprize și deci explică de ce unele evenimente se petrec numai «când bate ceasul» sau când «se împlinește vremea». Destinul se identifică cu însuși timpul, întru-cât acesta are un «sens unic», o direcție ireversibilă".

decembrie Apare lucrarea **Kant și criticismul până la Fichte.** Editura Societatea Română de Filosofie, București, 1937. „Prin bogăția conținutului, prin puterea ei de concentrare și de armonizare, filosofia lui Kant e un microcosmos filosofic, e un breviar al gândirii moderne". „D-l Mircea Florian - nota N. Tatu -, un kantian de mâna întâia, a făcut un mare serviciu culturii românești, oferindu-ne profunda filosofie a singurătecului din Königsberg".

1938, martie În Editura Societatea Română de Filosofie apare lucrarea **Empiriocriticismul și filosofia imanenței.** „Orientarea empirică apropie noile curente de filosofia lui Hume și de pozitivism, în cadrul căruia versiunea germană se

deosebeşte de cea franceză, dată de Auguste Comte - prima e idealistă, a doua realistă. Empiriocritismul şi filosofia imanenţei se diferenţiază nu numai de criticism dar şi de empirismul mai vechi, afirmându-şi originalitatea într-un punct hotărâtor; ele ocolesc principala greutate numită de W. James «prăpastia epistemologică». Cum subiectul şi obiectul, despărţite printr-o prăpastie de chiar natura lor, ajung să intre în raport de cunoaştere?"

iunie Publică în *Convorbiri literare*, **Marea prejudecată: Spaţializarea conştiinţei**, fragment din lucrarea **Cunoaştere şi existenţă** (1939).

august În volumul *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, *De la Kant până la evoluţionismul englez*, Omagiul prof. Ion Petrovici, Societatea Română de Filosofie, publică studiile: **Kant şi criticismul până la Fichte şi Combaterea şi continuarea kantianismului până la Fichte.**

octombrie Predă la Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti - Cursul **Problema cauzalităţii.**

noiembrie – decembrie În revista *Convorbiri literare* publică recenzia lucrării: I. D. Gherea, **Le moi et le monde** şi studiul **Relativitate şi existenţă.** „A proba că relativitatea nu e tot una cu şovăiala în cunoştinţă, cu nevalabilitatea logică, cu varietate contradictorie în enunţuri, e ţinta de căpetenie a expunerii noastre".

1939, august Apare *Istoria filosofiei moderne, Perioada contemporană*, vol. III, Omagiul prof. Ion Petrovici, Societatea Română de Filosofie. Mircea Florian semnează studiile: **Empiriocriticismul, Filosofia imanenţei şi Herman von Helmoltz.**

octombrie Publică lucrarea **Cunoaştere şi existenţă.** Ideea principală a acestei lucrări, M. Florian o schiţează în linii mari, în **Memoriu de titluri şi lucrări:** „Se constată dar că, deşi în istoria gândirii de la Platon până la Bergson s-au făcut cele mai lăudabile sforţări de a găsi o definiţie nematerialistă a conştiinţei, totuşi a rămas neatinsă tocmai acea specializare originară a sufletului care a dus la contradictoriu «conţinutul de conştiinţă» şi în cele din

urmă la scepticism". În recenzia făcută lucrării, Constantin Calotă aprecia: „În filosofia românească, Mircea Florian şi-a ales un loc aparte, situându-se pe un triplu plan: al modestiei afirmaţiilor - modestia oamenilor intelectuali cinstiţi, al culturii impresionante filosofice şi al efortului personal într-o direcţie, întrevăzută de mult, şi mereu adâncită pe zi ce trece".

noiembrie – decembrie După mai multe aşteptări, reuşeşte să ocupe prin concurs catedra de istoria filosofiei şi logică de la Universitatea Regală Carol al II-lea din Cernăuţi, Facultatea de Litere şi Filosofie.

► Publică **Memoriu de titluri şi lucrări** - fiind singura lucrare autobiografică publicată de filosof. „Într-o expunere de lucruri, - sublinia Florian - îndeosebi de cuprins filosofic, nu poate fi ocolită enunţarea lămurită, dar cu discreţia cuvenită oricărei vorbiri despre sine, a ideilor ce au slujit drept călăuză".

1940, 1 februarie După o îndelungată aşteptare, ca asistent şi conferenţiar, la vârsta de 52 de ani este numit prin Înaltul Decret Regal nr. 318/1940, profesor titular la catedra de Filosofie şi Logică de la Facultatea de Filosofie şi Litere din Cernăuţi. Începând cu 1 februarie 1940 şi până la 30 iunie 1940, Mircea Florian va face naveta cu trenul din Bucureşti la Universitatea din Cernăuţi.

15 martie Subit, moare la vila sa de la Băneasa profesorul Nae Ionescu. Din toamnă, M. Florian va fi însărcinat să predea cursul de logică pe care îl ţinuse defunctul. Cursurile erau ţinute de M. Florian în spiritul tradiţiei universitare germane. Acest lucru l-a recunoscut şi C. Rădulescu-Motru: „P.P. Negulescu, M. Florian, T. Vianu şi N. Bagdasar ar putea fi profesori la orice Universitate din Germania".

mai Publică în revista *Viaţa românească*, studiul **Filosofia românească**. „Specificul românismului, spre deosebire bunăoară de acela rusesc, e buna dispoziţie sau receptivitatea faţă de cultura occidentală, oridecâteori aceasta a putut pătrunde până în părţile noastre".

august Este transferat de la Universitatea din Cernăuți la Universitatea din București, Facultatea de Litere și Filosofie în locul lui P.P. Negulescu, recent „pensionat" de legionari. Este numit șeful Catedrei de Filosofie generală, Istoria filosofiei moderne și contemporane, Logică și epistemologie.

octombrie Predă la Universitate **Curs de logică**, vol. I (1940-1941). Editor Octavian Popovici, litografiat. „Logica a avut să sufere, cu deosebire în cugetarea modernă, de reputația compromițătoare a unei discipline aride prin formalismul ei și prezumțioasă prin voința ei de a ne învăța să gândim. (...) Dintre toate ramurile filosofiei, logica se înfățișa drept cea mai solidă, fiindcă era socotită depozitarea unor cunoștințe ce plutesc peste veacuri".

1941 N. Bagdasar publică **Istoria filosofiei românești**; la capitolul **Filosofie pură**, Bagdasar îi analizează opera lui **Mircea Florian.**

octombrie Continuă să predea la Universitate **Curs de logică**, vol. II (1941-1942). „Cursul din anul acesta e o continuare nemijlocită a cursului din anul trecut. De aceea nu numai cerințe didactice, dar și condițiile elementare ale înțelegerii sistematice, ale coerenței, pe scurt, ale logicii ne impun să aruncăm, ca o punte între cele trecute și cele viitoare".

1942, 16 ianuarie Susține la Radio conferința **Problema materiei.**

mai Prezintă la Radio conferința **Cazul Nietzsche.**

noiembrie Publică în colecția *Caiete de filosofie*, nr. 2/1942 **Reforma logicii.** În recenzia făcută lucrării de Petre I. Nistor se menționează: „Expunerea clară și concisă, scrisă într-un stil accesibil și nespecialiștilor, se caracterizează printr-un spirit de permanență obiectivitate și o vădită tendință spre faptul concret și ordonat".

1943, decembrie În Editura Casa Școalelor apare lucrarea **Reconstrucție Filosofică.** „Reconstrucția este lucrarea de a pătrunde până la lucruri și a le da lor cuvântul. Cea mai bună reconstrucție e aceea săvârșită chiar de obiecte, nu de gândirea noastră, iar noutatea cea mai îndrăzneață e înregistrarea corectă a celor ce glăsuesc faptele înșile". În recenzia închinată lucrării, L. Blaga îl numește pe M. Florian - Regele Midas.

1944, august Teologul Ioan Miclea publică studiul **Concepția ontologică a cunoașterii la d-l Mircea Florian și în Tomism.** Autorul vede în opera lui M. Florian o asemănare izbitoare cu filosofia tomistă.

► Aderă la P.S.D.R condus de C. Titel Petrescu.

23 septembrie În ziarul *Libertatea* publică articolul **Noua democrație și victoria internă.** „După aproape o viață întreagă închinată studiilor ce nu erau menite a fi schimbate în bacnote și după o atitudine, poate, apolitică, impusă de neîncrederea față de practica politicianistă, gata oricând de a se servi egoist de buna credință și entuziasmul celor «naivi», m-am hotărât a trece sub steagul unei democrații mai sincere, tocmai în clipa când democrația nu mai renta și când democrații, profitorii de până atunci ai unei mari idei, făceau impudice ochiade și chiar propuneri fără ocol amatorilor de dictatură. (...) Am făcut acest pas pentru a mă găsi pe mine însumi, pentru a fi consecvent cu substanța mea morală".

octombrie După o întrerupere de doi ani, M. Florian își reia **Cursul de logică**, vol. III (1944-1945) la Facultatea de Litere și Filosofie din București. „Cursul de logică al acestui an înnoadă firul expunerii acolo unde a fost întrerupt în 1942, pentru a face față și altor obligații ale catedrei. (...) Un curs de logică are și o deosebită semnificație culturală, în actualitate. O notă proprie, foarte reliefată, a vremurilor din urmă, mai ales între cele două războaie, este oboseala".

1945, mai-iunie În revista *Viața românească* se publică fragmente din lucrarea **Metafizică și artă.**

octombrie Predă cel de-al patrulea **Curs de logică și epistemologie**, (1945-1946) la Facultatea de Filosofie. „Un curs de logică și teoria cunoștinței se poate oare dispensa de a defini cunoștința, de a lămuri sistematic, în prezentarea cea mai concentrată cu putință, esența cunoștinței? Răspunsul se cuvine să fie negativ. Obligația definirii este categorică, deci întrebarea nu este de prisos".

► În *Revista Fundațiilor Regale* se publică studiul **Polaritatea culturii moderne.** „O notă proprie, foarte reliefată, a

vremurilor din urmă, între cele două războaie, este oboseala de a gândi prin sine, demisiunea spiritului critic, voința de a ucide reflecția, acceptarea gândirii dirijate, a regulilor heteronome, este «procesul inteligenței», cultul puterilor ateoretice, afective și instinctuale, pe scurt, este triumful a ceea ce s-a numit, mai mult negativ, «iraționalism» sau «antiintelectualism»".

decembrie În Editura Casa Școalelor apare lucrarea **Metafizică și artă**. „Cele două studii care alcătuiesc acest volum sunt animate de același gând sistematic, privite dialectic sau în perspectiva istorică: a exprima în ce măsură metafizica și arta înfig rădăcinile lor în experiență".

► Din 1945 și până în 1947, Mircea Florian va deține și funcția de director al Casei Școalelor.

1946, iulie Apare în Editura Fundația Regală pentru Literatură și Artă lucrarea **Misticism și credință**. „Îndemnul prim al lucrării noastre pornește de la constatarea unui fapt care, în genere trecut cu vederea, posedă o înaltă semnificație pentru cultura europeană. Faptul cordial, fenomenul-cheie, este descătușarea misticismului atavic de disciplina religioasă care l-a controlat și canalizat până în vremurile noi".

9 septembrie Henri Wald publică în *Revista Fundațiilor Regale* studiul **Un logician contemporan: Mircea Florian.** „Lucian Blaga și Nae Ionescu, (...) au fost contemporani între ei, dar n-au fost contemporani cu problemele urgente ale culturii românești. (...) Împotriva acelora care, desmințiți de fapte, se refugiau într-un trecut misterios și întunecat, Mircea Florian, a avut energia și curajul de-a protesta și de a fi contemporan. (...) Contemporanitatea este o valoare care se dobândește prin necontenite eforturi critice. Nu «ești» contemporan, ci «devii» contemporan. Logica lui Mircea Florian este o dovadă".

octombrie Predă la Facultatea de Filosofie din București: **Curs de filosofie generală**. „Cursul acestui an are ca principal obiectiv să fixeze cadrul filosofiei generale, trasând principalele probleme și soluții ale metafizicei și epistemologiei, discipline solidare mai mult sub titulatura de «metafizică și logică», de la care lipsea o a

treia, etica, pentru a avea un curs aproape complet, altă dată, de filosofie".

► Prin maşinaţiuni politice, asistentul său Anton Dumitriu, reuşeşte să îi ia Cursul de logică pe care M. Florian îl preda la Universitate din 1940.

► L. Pătrăşcanu publică lucrarea **Curente şi tendinţe în filosofia românească**; M. Florian este încadrat în curentul realist.

1947, 2 februarie Petru Comarnescu publică în Revista Fundaţiilor Regale studiul **Filosofie, experienţă, artă în concepţia d-lui Mircea Florian.**

iulie Prezintă Conferinţa **Socialism şi filosofie.** „Nu este o exagerare de specialist sau de apologet enunţul că raportul dintre socialism şi filosofie are o deosebită semnificaţie istorică nu numai pentru teorie sau gândirea raţională a existenţei, dar şi pentru practică, pentru plămădirea unei noi vieţi sociale".

octombrie Filosoful îşi ţine în anul universitar 1947-1948 ultimele cursuri de **Istoria filosofiei, Filosofia istoriei, Filosofia Renaşterii şi Introducere în filosofie.** Primul curs ţinut este cel de **Istoria filosofiei moderne: Introducere în istoria filosofiei, obiectul şi metoda ei.** „După Cursul de filosofie generală din anul trecut, acela al noului an şcolar are ca obiectiv istoria filosofiei moderne, omul modern şi gândirea lui, formulă frumoasă şi aparent unitară care ascunde însă o multitudine mereu crescândă de idei în conflict tot mai înverşunat - înverşunat până la nihilism, diagnoză pusă de F. Nietsche".

► La Editura Casa Şcoalelor unde M. Florian era director, apar lucrările: **Dialectica, Sistem şi metodă de la Platon la Lenin şi Ce este cunoştinţa?**

1948, 20 ianuarie Neacceptând să se afilieze la noua politică promovată de regimul comunist, atacurile împotriva filosofului au început să apară în presă. Primul a venit din partea unui fost student, Henri Wald. În revista *Studentul român*, el publică articolul „O istorie burgheză a dialecticii".

„Obiecţiile d-lui M. Florian au calitatea de a scoate la lumină câteva false păreri despre marxism de ale gânditorilor burghezi, în general, şi de ale d-lui Mircea Florian, în special. Dealtfel, pe comentatorii burghezi ai materialismului dialectic îi reţine, totdeauna, câte un aspect secundar care nu le mai permite să deosebească ceea ce este important de ceea ce este mai puţin important în marxism".

23 iulie Nicolae Tertulian publică în revista *Contemporanul* un articol de două pagini intitulat: **Profesorul Mircea Florian reprezentant al naţiunii filosofice în universitatea românească.** „Mircea Florian este un provocator al confuziei şi haosului în Facultatea de Filosofie, un reprezentant îndârjit şi constant al reacţiunii filosofice de astăzi în Universitatea românească". Articolul prezintă trunchiat opera filosofului; îi impută lucruri neadevărate, fiind redactat la ordin politic, şi scris, în limbajul de lemn, specific epocii de tristă amintire - comunismul.

octombrie La facultate predă un curs de istoria filosofiei intitulat **Filosofia Renaşterii,** şi un **Curs de introducere în filosofie.** „Recenta lege a învăţământului superior a statornicit ca obiect de studiu introducerea în filosofie. (...) Reluăm cursul de introducere în filosofie, în împrejurări de o semnificaţie istorică fără seamăn: neamul nostru se află încleştat într-o aspră, într-o tragică luptă de apărare a drepturilor sale şi de aceea gândul şi inima noastră se îndreaptă cu evlavie spre cei ce au căzut, au sângerat şi-şi primejduiesc viaţa".

► M. Florian este înlăturat abuziv de la Universitate. *Monitorul Oficial* din 1 decembrie 1948 publică catedrele rămase vacante. „La Facultatea de Filosofie şi Litere - nota C. Rădulescu-Motru - au rămas, deocamdată, neîncadraţi: Papahagi, Florian, Ion Zamfirescu şi I. M. Nestor. Despre noi, nu se ştie nimic, încă. Se vorbeşte că vom fi încadraţi în alte părţi, sau la un Institut de psihologie, a cărui înfiinţare este plănuită".

1949, 1 martie Se înfiinţează în cadrul Institului de Istorie, secţia de Filosofie, sub conducerea lui Mihai Ralea. M. Florian, este încadrat cercetător; traduce din operele fundamentale ale filosofiei universale (Feuerbach,

Descartes, G. Lukács, Spinoza, Bacon, Materialiştii englezi, Aristotel).

4 octombrie Atacurile împotriva filosofului continuă şi după scoaterea de la Universitate. În *Lupta de clasă*, Leonte Răutu publică articolul **Împotriva cosmopolitismului şi obiectivismului burghez în ştiinţele sociale.** Şi el, ca şi N. Tertulian, într-o aceeaşi limbă de lemn, îi impută filosofului lucruri neadevărate. „În a doua parte a războiului, (...) apar teorii filosofice care tind să facă poporul român «imun» în faţa influenţei poporului rus, a poporului sovietic. Astfel d-l Mircea Florian, într-o carte cu titlul semnificativ, *Reconstrucţie filosofică*, publicată în 1944 - după ce deplânge cu amărăciune faptul că «oridecâteori s-a deschis primitor Occidentul, românismul a alunecat din nou în deprinderi orientale» - proclamă: «Comandamentul culturii noastre în momentul de faţă e o nouă atitudine faţă de cultura Occidentului... specificul românismului, spre deosebire de cel rusesc, e buna dispoziţie sau receptivitatea faţă de cultura occidentală». Iată un record sui generis - era convins Leonte Răutu - în materie de cosmopolitism: ploconirea în faţa culturii occidentale burgheze este prezentată drept specific naţional al poporului român! Precum se ştie, apelurile d-lui Florian n-au fost auzite de poporul român. După 23 august 1944, pe măsura creşterii conştiinţei civice a maselor largi populare, poporul român manifestă tot mai puţină «receptivitate» faţă de puternica cultură imperialistă". Textul s-a publicat şi în broşură la Editura Partidul Muncitoresc Român, Bucureşti, 1949.

1952, august În timpul nopţii, este arestat de securitate şi reţinut timp de opt luni fără să fie judecat, până în 1953, când este eliberat, făcând parte din „lotul Ghencea". „Arăta ca o umbră. Dumneavoastră cine sunteţi? l-a întrebat, la întoarcere acasă, doamna Florian".

1954 - 1955 La Editura de Stat pentru literatură ştiinţifică apare volumul **Feuerbach**, tradus integral de M. Florian. Studiul introductiv de C. I. Gulian. Pe foaia de titlu nu este amintit numele traducătorului.

► În această perioadă apar şi volumele: **Materialiştii italieni, Materialiştii englezi, Descartes, Spinoza;** filosoful a contribuit şi el la traducerea lor.

► Se publică primul volum **Din istoria filosofiei din România.** M. Florian împreună cu Şt. S. Nicolau publică studiul **Concepţia filosofică materialistă a doctorului Victor Babeş.**

1957 Editura Academiei R.P.R. publică volumul F. Bacon, **Noul Organon.** Traducerea din limba latină a lucrării este făcută de M. Florian şi sociologul Nicolae Petrescu.

► În Editura Ştiinţifică apare primul volum Aristotel, **Organon, Categoriile, Despre interpretare,** tradus de M. Florian.

1958 În volumul *Philosophes roumains contemporaines,* apare studiul **La misologie ou la philosophie de l'absurde.**

► Apare ce de-al doilea volum al lui Aristotel, **Organon, Analitica primă.**

1959 În revista *Cercetări filosofice* se publică ultimul studiu antum: **Cu privire la proiectul de periodizare a istoriei filosofiei din România.**

► „În 1959, după doi ani de efort susţinut, doamna Angela Florian, soţia, într-una din seri a primit două manuscrise voluminoase, cu precizarea: «Aici este tot ceea ce am gândit», exprimând convingerea categorică de a fi elaborat forma ultimă şi optimă a propriei sale concepţii filosofice".

1960, 30 octombrie Starea sănătăţii se agravează, vechea afecţiune cardiacă de care suferea Mircea Florian îi creează mari probleme. Internat în spital, încetează din viaţă în urma unui infarct, la vârsta de 72 de ani, la Bucureşti. Înhumarea a avut loc pe data de 1 noiembrie 1960 la cimitirul Bellu din Bucureşti, figura 75, locul 1.

► În revista *Dialectica,* nr. 53/1960 s-a publicat Studiul **Un hummanisme scientifique** din care reţinem: „1) M. Florian, deşi bolnav, a continuat studiul până în ultimele zile ale

vieții; 2) El a rămas mereu preocupat și generos devotat problematicii omului; 3) El se dovedește deplin încrezător în atotputernicia gândirii științifice, comună și filosofiei, întru soluționarea tuturor problemelor ce privesc omul".

1961 Apare cel de-al treilea volum Aristotel, **Organon, Analitica secundă.**

1962 Henri Wald reia atacurile îndreptate împotriva filosofului. În lucrarea **Structura logică a gândirii** apărută la Editura Științifică din București îi impută lui M. Florian faptul „că reduce unitatea dialectică la un simplu raport de complementaritate. În realitate, reducerea contradicției dialectice la un raport de complementaritate nu înseamnă nicidecum o lărgire a noțiunii de dialectică, ci, dimpotrivă, o restrângere și o denaturare a ei. (...) Micea Florian nu a înțeles caracterul contradictoriu dialectic al unității care leagă subiectul și predicatul într-o judecată de esență".

1963 Se publică în Editura Științifică cel de al patrulea volum Aristotel, **Organon, Respingerile sofiștilor.** Lucrare tradusă integral și pentru prima dată de M. Florian în cultura românească.

1964 În Editura Academiei R.P.R. apare volumul *Istoria gândirii sociale și filosofice în România;* M. Florian semnează studiile: **Ion Ghica, Dezvoltarea gândirii științifice, C. Rădulescu - Motru, A. D. Xenopol, Spiru Haret.**

1968 Universitarul bucureștean Gh. Al. Cazan susține teza de doctorat, **Metafizica lui Mircea Florian.**

iulie În *Revista de filosofie* se publică la recomandarea prof. dr. Gh. Al. Cazan o parte din studiul **Elemente viabile în filosofia lui Kant.**

► În Editura Academiei Române se publică volumul **M. Florian, Scrieri alese.** Ediție îngrijită, cu un studiu introductiv de Nicolae Gogoneață.

1971 Profesorul universitar doctor Gh. Al. Cazan publică în Editura Politică volumul **Fundamentul filosofiei lui**

Mircea Florian. Este prima exegeză de anvergură închinată operei lui Mircea Florian.

1975, iunie În *Revista de filosofie* se publică studiul **Categoria de relație.**

1980 Editura Academiei R.S.R. publică volumul *Istoria filosofiei românești*, vol. II. Capitolul **Mircea Florian** este întocmit de Nicolae Gogoneață.

1981 Se publică Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare* în Editura Științifică și enciclopedică. Studiu introductiv M. Florian, **Critica Facultății de judecare în genere.**

1983 Editura Eminescu publică primul volum din **Recesivitatea ca structură a lumii.** Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu. „Apariția acestei lucrări - nota Mihai Milca - concepută și elaborată în două volume, păstrată până acum în manuscris, constituie deopotrivă un eveniment editorial și cultural. Nu este vorba doar de un act de restituire, de reintegrare în circuitul public a unei lucrări cu valoare de «testament filosofic», încununând o carieră «academică» a unuia dintre cei mai importanți filosofi români din perioada interbelică și postbelică. Este vorba de un proces recuperator necesar, vital necesar pentru înseși destinele filosofiei românești de azi. Este vorba de a integra în însăși spiritualitatea noastră filosofică un univers de probleme, un edificiu teoretic și o perspectivă de natură să contribuie la progresul cunoașterii filosofice, la afirmarea vocației constructive, în plan teoretic, a filosofiei românești contemporane".

1984, aprilie-iunie În *Revue Roumaine des Sciences Sociales* se publică fragmente din lucrarea **La recessivite comme structure du monde.**

1987 Apare volumul al doilea din lucrarea **Recesivitatea ca structură a lumii.** Editura Eminescu, îngrijită de aceeași editori. După propria mărturisire a filosofului această lucrare „are caracterul de ultimă destăinuire a unei gândiri care a iubit adevărul și care n-a încetat de a merge pe urmele lui și de a-l aprecia oriunde a găsit o frântură din el". O mărturisire dar și o profesiune de credință, nicicând uitată, nicicând trădată.

1988, 1 aprilie În aprilie 1988 s-a sărbătorit Centenarul naşterii filosofului Mircea Florian. Dacă din 1948, când este scos din învăţământul universitar, creaţia filosofică a lui Mircea Florian este mai puţin amintită, 1988 este anul în care opinia filosofică din România îi acordă o deosebită atenţie.

1990, 3 iulie Este trecut printre nemuritori, fiind făcut academician post-mortem. Puţini ştiu faptul că Mircea Florian a fost propus de C. Rădulescu-Motru să fie membru al Academiei Române. El nu va fi membru decât post-mortem.

1991 În revista *Academica*, nr. 7, se publică o parte dintr-un studiu scris de filosof şi intitulat **Reforma socială**.

1992 Editura Eminescu publică lucrarea **Îndrumare în filosofie**, ed. a II-a. Ediţie îngrijită, note şi postfaţă de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu.

► Se publică lucrarea **Metafizică şi artă**, ed. a II-a. Ediţie îngrijită de Ion Ianoşi şi Ilie Pârvu.

1993 Se publică studiul **Cultura română şi ortodoxia**, în volumul *Dreptul la memorie*, în lectura lui Iordan Chimet, vol. IV. Editura Dacia, Cluj-Napoca.

► În Editura Minerva se publică lucrarea **Misticism şi credinţă**, ed. a II-a. Ediţie, prefaţă şi tabel cronologic de Ion Ianoşi.

► Apare **Cosmologia elenă**, ed. a II-a. Editura Paidea, Bucureşti. Volumul este îngrijit şi are o postfaţă de Gh. Vlăduţescu.

1994, 1 iulie Încetează din viaţă prof. Angela Florian - soţia filosofului. Este înmormântată alături de filosof la cimitirul Bellu din Bucureşti.

1995 Editura Garamond publică volumul **Filosofie generală**. Ediţie îngrijită şi prefaţă de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu.

1996 Apare la Editura Antet primul volum din Cursurile de logică predate de filosof la Universitatea din Bucureşti;

volumul se numeşte **Logică şi epistemologie.** Ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu.

1998 Editura Garamond publică volumul **Introducere în filosofia istoriei.** Ediţie îngrijită, prefaţă şi notă asupra ediţiei de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu.

► Editura Societatea Română de Radiodifuziune publică volumul Orele culturii. În acest volum se găseşte conferinţa radio **Realitatea hazardului în viaţă,** prezentată de filosof pe calea undelor în ziua de 5 ianuarie 1935, ora 19,50.

1999 Editura Polirom publică lucrarea **Personalităţi şi curente filosofice.** În acest volum sunt publicate articolele filosofice publicate de M. Florian în revista *Ideea europeană*: **Filosofia lui "Ca" şi "Cum"; Maine de Biran, Spinozism sau iubire geometrizată.**

► Apare lucrarea Mircea Florian, **Memoriile unui filosof.** Filosoful nu a lăsat nici un volum de memorii. Textul tipărit de Editura Conexiuni reprezintă volumul ciuntit al lui Mircea Florian, **Metafizică şi artă,** publicat de filosof în 1945.

2000, 30 octombrie La Facultatea de Filosofie şi Jurnalistică „Spiru Haret", Bucureşti are loc Sesiunea Ştiinţifică Mircea Florian - 40 de ani de la încetarea din viaţă. Participă cu comunicări prof. Gh. Al. Cazan - care este şi iniţiatorul acestei sesiuni, Alexandru Boboc, Valeriu Râpeanu, Ioan N. Roşca, Ion Tudorescu.

► Editura Garamond publică volumul **Arta de a suferi,** ed. a II-a. Ediţie îngrijită, postfaţă şi note de Nicolae Gogoneaţă.

15 noiembrie Revista *Realitatea evreiască* publică, cu ocazia împlinirii de către Henri Wald a 80 de ani de viaţă, articolul **Reflecţii la propria biografie,** din care reţinem: "Mircea Florian cred eu [că este] cel mai profund filosof pe care l-a avut istoria, România, filosofia românească."
Să-l fi mustrat oare conştiinţa?

2001 Apare cea de-a treia ediție a volumului **Îndrumare în filosofie**, la editura Garamond. Ediție îngrijită, note și postfață de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu.

2002 Editura 200+1 Gramar publică volumul **Experiența ca principiul de reconstrucție filosofică**. Această lucrare reproduce prima ediție din 1943, intitulată Reconstrucție filosofică. Postfață de Valeriu Râpeanu.

2003 Editura Grinta din Cluj-Napoca publică **Filosofia Renașterii**. Ediție îngrijită de Adrian Michiduță și Vasile Gogea. Studiul introductiv de Adrian Michiduță, postfață de Vasile Muscă.

Din recenzia făcută lucrării de cercetătorul Ion Militaru în revista *Mozaicul* reținem: „În cărțile lui Mircea Florian, lucru valabil și pentru cea de față, nu există răgaz sau pauză a judecății. Există o cavalcadă a raționamentelor care pare să nu se mai oprească. Și totuși există un final pe care discernerea atent cultivată a filosofului îl vizează: închiderea raționamentului într-o concluzie pe măsura sa.

Un exercițiu de raționament, de cultură și gândire filosofică este și acest ultim curs pe care Mircea Florian l-a ținut la Facultatea de Filosofie a Universității din București. Florian nu s-a dezmințit – este proba pe care ne-o furnizează și această lucrare – nici în momentele sale cele mai grele. (...)

Cartea beneficiază în cel mai nimerit chip de un studiu introductiv semnat de biograful său, Adrian Michiduță și de o admirabilă postfață, demnă de stilul raționalist al autorului, semnată de istoricul filosofiei Vasile Muscă."

► Se republică la Editura Fundației PRO, lucrarea **Recesivitatea ca structură a lumii**, vol. I, text integral. Ediție îngrijită, postfață și note de Nicolae Gogoneață, cu un cuvânt preliminar de Anca Florian Neagu. „Lucrarea a fost elaborată - nota doamna Anca Florian - între anii 1950-1960, în condiții grele de viață pentru tatăl meu, care fusese înlăturat brutal din învățământul superior în 1948, iar în 1952 arestat abuziv și deținut câteva luni fără a fi chemat în fața justiției. Zdrobit moral, într-o situație materială precară și cu o sănătate șubrezită, a găsit totuși resursele pentru continuarea preocupărilor sale; muncind

zi de zi până la istovire, a reuşit să încheie manuscrisul, în forma finală de redactare, care a fost încredinţat familiei cu câteva luni înainte de moartea sa fulgerătoare, în octombrie 1960; acesta se constituie în două volume, distinct îndosariate, primul cuprinzând 533 pagini, iar al doilea, 528 pagini".

► La Editura Grinta din Cluj-Napoca, Adrian Michiduţă publică lucrarea **Filosoful MIRCEA FLORIAN - BIOBIBLIOGRAFIE.** În recenzia închinată lucrării Ionel Necula afirma: „Nu este o carte, ci un tip de carte, un gen - cum ar trebui să se întocmească pentru fiecare dintre gânditorii mai bine aşezaţi în galeria spiritului românesc. Când fiecărui gânditor român i se va consacra un asemenea instrument operaţional, atunci putem fi siguri că s-au creat condiţii pentru o abordare panoramată şi decomplexată a devenirii filosofiei româneşti".

2004 Se publică cel de-al doilea volum **Recesivitatea ca structură a lumii** la Editura Fundaţiei PRO. Cele două volume reproduc ediţia necenzurată lăsată în manuscris de filosof.

2005, ianuarie Revista *Mozaicul* de la Craiova publică studiul semnat de M. Florian, **Gândirea lui Eminescu.**

februarie Adrian Michiduţă publică studiul **Filosofia recesivităţii la M. Florian** în Analele Universităţii din Craiova.

PREFAȚĂ

Programa anului preparator* a impus, din trebuințe sistematice, un obiect de studiu de meditație, de la a cărui frecventare orice gânditor se așteaptă la rezultate bune; este propedeutica filosofică.

Deși stați pentru prima oară pe băncile universității, totuși filosofia nu-i o noutate pentru dumneavoastră, căci programa analitică a liceului a prevăzut elemente de logică și psihologie în cursul liceal. Dacă această introducere în filosofie e o noutate relativă la universitate, introducerea filosofiei în liceu e o inovație reală. Filosofia formează *elementa prima ut discere posse*, primele elemente ca să se poată învăța. La ce servesc meditațiile filosofice și introducerea în filosofie?

E un fapt relevant că timpul nostru e pasionat pentru studiul filosofiei. Se va vedea că această preferință n-a fost întotdeauna atât de vie.

Pe la 1860-1890 se părea că soarta filosofiei e definitiv pecetluită. Și considerată ca infructuoasă.

Era taxată îndrăzneață aventură sau ca un joc fantasmagoric ori jonglerie, o construcție arbitrară de sisteme, o poezie de vorbe goale. Rolul și valoarea filosofiei au suferit o schimbare radicală. Fie prin evoluția însăși a filosofiei, fie din preferințe sociale, valoarea ei e acum alta. Ceea ce ne interesează pentru moment e de-a căuta motivele psihologice care au determinat această schimbare a filosofiei. De ce a fost chemată să ocupe un prim loc? E pentru că epoca noastră e sfâșiată, e îmbucătățită de preocupări, de curente și interese contrare ce se ciocnesc sângeros, producând haos și dezorientare. Se pare că nu avem certitudine interioară pentru nimic. Pentru a putea pune capăt dezorientării, pentru a putea găsi un sens și un reazem vieții s-a chemat în ajutor filosofia. Pentru a arunca deci o scândură s-a făcut apel iar la filosofie. Omul așa de dezorientat a căutat un refugiu, o convingere, un adăpost, și acest refugiu l-a găsit în religie și în filosofie. Cu cât vom cerceta mai de aproape raporturile dintre religie și filosofie, cu atât ne vom convinge că omul a căutat totdeauna acest refugiu și sprijin visurilor sale.

Omul simte că are nevoie chiar aici pe pământ de un aliat puternic pe care nu-l găsește decât în divinitate. Astfel religia devine un adăpost. Toate religiile superioare nu sunt numai o totalitate de rituri ce fac legătura între om și Dumnezeu, ci și un corp de credințe indiscutabile, cristalizate în dogme, ce exprimă esența divinității și raporturile ei cu omul, cu lumea pământească. Aceste enunțuri și uzuri dogmatice însă au avut și au nevoie de sprijinul filosofiei. Religia și filosofie își dau mâna. Religia ia de la filosofie noțiunile de logică, adică de raționare superioară, cu care face ca credințele să fie accesibile profanilor.

---

* 1930-1931 (n. edit.)

Religia creştină şi teologia nu se pot lipsi de filosofie şi logică. Nu vom cerceta pentru un moment ce urmări au avut pentru filosofie aceste împrumuturi acordate de ea religiei. Reţinem doar că puterea spirituală a religiei a avut şi are nevoie de sprijinul filosofiei. Dar filosofia e vrednică a fi cercetată în sine; şi e de aşteptat de la ea remediul neliniştii şi dezorientării timpului nostru. Dar mult trâmbiţata renaştere a filosofiei nu trebuie să cadă nici în diletantism, care constituie cea mai mare primejdie a filosofiei.

Mulţi vor fi simţind un îndemn irezistibil pentru filosofie, în felul lui Schopenhauer şi Bergson, care, cu soluţionările lor pripite, vor produce efect asupra unor tineri. Dar soluţionarea lor, neîndestulător tratată printr-un romantism dezoperant, e fragilă şi trecător prezentată ca fiind o soluţie cu adevărat necesară.

Se învederează tot mai mult necesitatea îndrumării tineretului în filosofie. O concepţie temeinică, în mulţimea atâtor aspecte şi sisteme, trebuie introdusă pentru ca ea să reziste atacurilor diletantismului. E nevoie de o pregătire serioasă. Nici o disciplină n-are nevoie de o introducere în studiul subiectului ei, aşa cum are nevoie filosofia. Şi, ceva mai mult: nimic nu-i mai greu în filosofie decât introducerea aceasta în domeniul ei. Vom stabili mai întâi care sunt temele propedeuticii; şi care este scopul acestei introduceri. Trei sunt aceste scopuri:

1) introducerea în spiritul şi terminologia filosofiei;

2) introducerea în obiectul, ramurile, direcţiile şi rezultatele ei;

3) introducerea în filosofie trebuie să fie şi un îndemn la activitatea personală, la cercetare proprie.

Filosofia e mai întâi de toate o ridicare a preţului sufletesc; e o atitudine generală faţă de toate chestiunile care pot interesa pe om. Spiritul filosofiei ne împiedică de a ne lăsa absorbiţi de preocupările cotidiene.

El ne face să privim lucrurile ce se petrec în viaţa umană: sub *specia aeternitatis*. Filosofia ne scoate din banalităţile zilei şi din neînsemnatele lucruri ale vieţii. Ea ne ridică permanent şi universal.

Ne familiarizăm cu obiectul, rezultatele, forţele şi metodele de lucru ale filosofiei şi cu însuşi spiritul ei.

Trebuie să căutăm şi să aflăm care-s problemele permanente care au frământat spiritul omului în cutare sau cutare secol? Ne vom întreba ce tendinţe sunt generale şi dominatoare şi încotro se îndreaptă spiritul filosofic.

Cel ce intră pentru prima oară în filosofie[1] se crede într-un labirint. El va face cunoştinţă cu un haos de soluţii, va fi asaltat de tot felul de probleme şi doctrine. Introducerea în filosofie va pune ordine între probleme, soluţii şi direcţii filosofice, căci deşi vom vedea că nu toţi filosofii se potrivesc în concluziile lor, dar toţi merg spre adevăr şi cercetare.

Filosofia nu-i satisfăcută cu pura afirmaţie. Introducerea în filosofie are de scop a îndemna la reflecţie şi cercetare personală. „Filosofarea, nu filosofia e scopul cursului meu, zice I. Kant, căci filosofia trebuie să trăiască, să facă, nu să zică";

facere debet philosophia non dicere, zice Seneca, în acelaşi înţeles. Soluţia unei probleme filosofice trebuie simţită şi apoi asimilată. Pentru aceasta e nevoie să cunoaştem aportul de cunoştinţe al trecutului. Principalul nu e afirmaţia simplă, ci dovada afirmaţiei, argumentarea.

Nu e de ajuns să ştii că cutare a zis aşa, ci principalul e să ştii de ce a zis aşa, în ce condiţii a zis aşa. Adesea se văd candidaţi studenţi că afirmă ideile filosofilor, fără a simţi nevoia de a justifica această atitudine a lor. Ei bine, numai cine a înţeles să recurgă la asemenea justificări e pe cale a deosebi justul de injust în filosofie. Cine a înţeles de ce un filosof, dintr-o sumă de soluţii, alege o anumită soluţie, acela înţelege ce e bun şi ce e rău, ce e adevărat şi ce nu e adevărat. Să examinăm care sunt procedeele care duc la această distincţie. Introducerea în filosofie ne duce numai până în pragul filosofiei. Ea nu ne instalează în filosofie. Introducerea e numai un ghid fără a fi anodin sau fad. Ea ne familiarizează cu exteriorul şi cu faţetele problemelor filosofiei, dar nu ne va oferi soluţiile definitive, dogmatice ale filosofiei.

Cineva s-ar putea opri doar la această simplă introducere. Preferinţa pentru această introducere e mare în timpul nostru, deoarece operele de introducere în filosofie sunt numeroase. Această preferinţă e din teama de sisteme contrare. Se vor arăta în introducerea în filosofie în ce direcţii crede cel ce o face că va găsi soluţia finală, nu însă soluţia definitivă. Ea va fi, pe cât posibil, obiectivă, neutrală.

Sunt şi introduceri în filosofie cu concepţii determinate anticipativ. N-avem nimic de zis, când autorul o mărturiseşte. Introducerea în filosofie nu exclude – ba chiar impune – o atitudine personală. Ea sugerează numai îndemnul şi trebuie să fie neutrală, imparţială, obiectivă. Introducerea în filosofie se poate face şi din punct de vedere personal, şi din punct de vedere al tuturor timpurilor, din vechime şi până în zilele noastre, deci vom uza în această introducere şi de o expunere obiectivă neutrală, cu indicarea soluţiilor critic găsite, dintre care se va arăta pe cea mai plauzibilă. Cum vom realiza această expunere obiectivă, imparţială?

Vom face o expunere sistematică, coordonatoare enciclopedică. Ea va da o privire de totalitate, de ansamblu, globală, ca într-un mare muzeu în care spectatorul va trece în revistă toate galeriile lui, urmând ca apoi să viziteze fiecare galerie amănunţit. Iar o introducere în filosofie care să fie numai sistematică ordonatoare, enciclopedică, ar fi exclusivistă şi deci nu e suficientă. Ea ar fi simplistă şi chiar ar trivializa obiectul filosofiei pentru a prezenta claritate, care riscă să jignească obiectul filosofiei. De aceea o expunere sistematică are nevoie de întregirea istorică. Istoricul, făcând geneza doctrinelor, le arată şi condiţiile lor în care au apărut şi deci într-o măsură oarecare şi sistematizarea lor. Tot aşa o expunere sistematică face cu necesitate incursiuni istorice; noi le vom face destul de pe larg, reconstituind astfel filosofia sub ochii noştri.

Astfel se va arăta efortul continuu de certitudine al filosofului. Introducerea se va feri de superficialitate, ceea ce s-ar face când ar fi prea simplă. Vom face totuşi sacrificiul în cât priveşte întinderea şi adâncimea. Metoda istorică

pare a nutri scepticism prin tragedia sfărâmării doctrinelor, în cursul secolelor. Metoda sistematică se loveşte de superficialitate. Deci va trebui să fuzionăm ambele procedee într-o singură metodă sistematică-istorică. Soluţiile dictatoriale, aşa-numitul laitmotiv, în filosofie nu există. Filosofia e în continuă devenire, trăind în tensiune, în adâncime, în crize. Vom distinge deci criza veche, a Evului Mediu şi criza modernă. Punctul de vedere istoric mai prezintă primejdia de a se transforma în istorism. Istorismul e doctrina filosofică ce nu raportează valorile sociale ale unei epoci la valorile etern umane consacrate, ci le priveşte pur şi simplu ca produse ale momentului istoric ce le produce.

De exemplu, ceva imoral într-o epocă poate fi moral în alta, dacă e dictat de momentul istoric. Istorismul însă se distruge prin el însuşi căci e legat de momente trecătoare, neputându-se sistematiza şi consolida. Auzim adesea zicându-se că o doctrină filosofică este exponentul unei personalităţi sau al unui ţinut. Vom avea astfel: filosofia lui Platon, a lui Aristotel etc., apoi filosofia de judeţ, de ţară etc. Dar când vorbim astfel, spre individualizarea filosofiei, ajungem la pulverizarea şi la distrugerea ei completă.

Din contră, stă în natura filosofiei de a năzui către sisteme şi la termeni de o eternă valoare. Caracteristică îi este astfel lupta pentru a se problematiza continuu, pentru a înlătura erorile inerente naturii umane. Dăm tot acum şi o bibliografie care poate servi introducerii.

Friederich Paulsen: *Introducère în filosofie*, editura Casa Şcoalelor, [Bucureşti, 1924]

William James*: *Introduction à la philosophie*

O. Külpe: *Einleitung in die Philosophie*

W. Wundt: *Einleitung in die Philosophie*

W. Wildebandt: *Präludien*

Mihai Rădulescu: *Noţiunea de filosofie* şi *Teoria cunoştinţei*

Paul Janet: *L'Histoire de la philosophie, les ecoles et le courents*

* Vezi William James, *Introducere în filosofie*. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001. (n. edit.)

PRELEGEREA I
[INTRODUCERE ÎN OBIECTUL ŞI RAMURILE FILOSOFIEI]

Orice om, fie cult, fie incult, are o filosofie, chiar dacă nu filosofează în înţelesul strict al cuvântului; el o are, o trăieşte, o simte. Cu toate acestea, pentru dumneavoastră, care v-aţi decis a vă ocupa în chip serios şi în special cu studiile filosofice, necesitatea introducerii în obiectul filosofiei se simte. Am văzut în prelegerea trecută că orientarea în filosofie se impune pentru o serie de motive:
1) Orice sistem filosofic cuprinde în sine o doză de neprecizie finală şi orice începător încearcă o serie de rătăciri sau abateri.

Vom face aşadar, mai întâi, o introducere în obiectul, ramurile şi rezultatele filosofiei, o introducere în spiritul şi terminologia ei şi, în fine, în activitatea filosofică, ajungând la elaborări proprii. Obiectul şi ramurile filosofiei îl formează totalitatea problemelor ce se pun din punct de vedere filosofic. Spiritul ei este privirea lucrurilor sub „aspectul lor etern omenesc". Deprinderea elaborării porneşte de la înţelegerea legăturilor cauzale ce există în producerea doctrinelor filosofice şi de la înţelegerea condiţiilor istorice în care doctrinele s-au înfiripat. Această introducere se poate face în două feluri. Ea poate fi subiectivă, personală, tendenţioasă, când autorul îşi demonstrează punctul său de vedere, care poate fi sincer sau nesincer, împrumutat, original sau urmărind anumite scopuri. Acest fel de introducere în filosofie nu intră în punctul nostru de vedere. În fine, o altă introducere pe care noi o preconizăm e introducerea obiectivă. Exprimarea sinceră şi reală a esenţei doctrinelor, fără preferinţe personale.

Introducerea noastră va fi obiectivă cum am spus de la început; neutrală, cu indicarea soluţiilor perfecte ale problemelor, fără a le arăta absolut subordonate unele altora. În expunere vom utiliza o metodă sistematică simplistă, cu priviri enciclopedice de ansamblu. Prin metoda expunerii noastre vom urmări evoluţiile graduale, istorice ale filosofiei şi vom căuta a împiedica trivializarea filosofiei care s-ar putea face prin întrebuinţarea unei frazeologii seci pur sistematice. În rezumat, în înlănţuirea problemelor filosofice vom întrebuinţa metoda genetico-istorico-documentară.

Sistematizarea problemelor filosofice va avea ca scop să înlăture scepticismul (de la *skepsis* = deliberare, examinare, cercetare) fără ca la urmă să ajungă la da sau ba.

Autoritatea metodei genetico-istorico-documentară – de care vom uza – suprimă trivializarea filosofiei. De altfel, obiectivitatea însăşi a introducerii o va arăta ca necesară. Filosofia a suferit şi ea în curgerea vremii multe atacuri, a avut multe crize; dar şi timpul său de glorie. În întreaga dezvoltare a istoriei filosofiei putem distinge trei mari crize: criza veche din Antichitatea greacă şi romană, criza Evului Mediu şi criza modernă.

I. În expunerea materiei vom observa următoarea ordine – programă – în care se vor înşira prelegerile noastre. Vom vorbi despre dreptul la viaţă al filosofiei, despre orientarea în noţiunea şi esenţa filosofiei, despre raportul filosofiei cu religia. Vom vorbi despre motivele psihologice ale filosofiei, de curiozitatea, de necesitatea explicării cauzale a faptelor, de primejdia ce o constituie emotivitatea în filosofie şi despre necesitatea unui limbaj precis filosofic.

Intrând apoi în chiar obiectul filosofiei şi expunând-o metodic, vom vorbi despre istoria filosofiei, care e însăşi filosofia. Vom trata aşadar: Epoca de aur a filosofiei greceşti: compunerea, criza şi descompunerea sau terminarea acestei epoci; Epoca de argint a filosofiei romane, arătând începuturile, apoi creşterea sau apogeul şi, în fine, criza şi descompunerea ei.

II. Epoca de aur a teoriei cunoaşterii.

III. Priviri generale asupra filosofiei contemporane: direcţiile filosofice şi criticile ce li s-au adus. Şi, în fine, vom vedea care este rolul, valoarea şi utilitatea filosofiei, vorbind despre filosoful profesionist şi de cel dezinteresat. În marele vulg, cuvântul filosofie are numeroase înţelesuri şi tălmăciri, care de care mai felurite. Filosofia comportă următoarele definiţii literare. Ea e cea mai înaltă manifestare a conştiinţei omeneşti, e ştiinţa atotcuprinzătoare şi explicatoare a lumii; filosoful era luat când ca un astrolog, cititor în stele, lunatic, vrăjitor, alchimist etc., când ca om a toate cunoscător, iniţiat în tainele lumii şi în legile ei eterne. În alt sens filosofia este ştiinţa cea mai înaltă a începuturilor şi a fundamentelor tuturor ştiinţelor. Ea porneşte fără prejudecăţi de la un punct care nu se sprijină pe nimic. Filosofia e cercetare a unui prim adevăr, pentru care se problematizează pe sine însuşi. Aşa ne-o prezintă Jules Lequier: „La philosophie est la recherche du premier vérité."

Ea găseşte acel *genus proximus* numai în sine însăşi ca fiind ştiinţă cu caracter primordial.

Toate ştiinţele şi-au găsit cu greu *genus proximus* al lor. Aşa spre exemplu, ştiinţele naturale se chemau „istorie naturală", muzeele erau „muzee de istorie naturală". Astfel, istoria propriu-zisă, politică, nu era despărţită de ştiinţele naturale. În opera lui Homer termenul de filosofie nu se găseşte; asta e dovada că termenul e posterior vremii în care a trăit şi a scris Homer.

Filosofia ca manifestare distinctă, despărţită de religie, apare întâi la greci; restul Orientului fiind religios, nu filosofic, nu apar la ei preocupări filosofice. Filosofia este o creaţie greacă. Cuvântul filosofie e format din două cuvinte greceşti: *philos* = iubitor şi *sophia* = înţelepciune.

Cuvântul a fost întrebuinţat întâi de Pitagora, care voia să treacă numai drept „iubitor de înţelepciune", adică *philosophul* şi nu ca un înţelept chiar – *sophos*. După părerea lui, această ultimă calitate, *sophia* se putea atribui numai zeilor. Orientul gândea asupra manifestărilor religioase mai mult, el gândea spontan, intuitiv, fără să sintetizeze. Grecii însă, prin rasă chiar, au avut aplicaţii a gândi sintetic şi ştiinţific. Precum s-a mai spus, termenul *sophia* (înţelepciune), părându-li-se prea îndrăzneţ, bun

doar pentru zei, s-au mulţumit cu numele modest de *philosophia* (iubirea de înţelepciune), care l-au dat ştiinţei din vremea lor. Aşa fiind, filosofia e singura valoare ce se defineşte prin iubirea, dragostea de ştiinţa de înţelepciune. Spunem în paranteză că valorile sociale deplin recunoscute sunt religia, ştiinţa, arta, morala, politica şi economia. Când ştiinţa s-a însemnat printr-un termen tehnic, consacrat, noi o găsim deja sub numele de filosofie.

Termenul de filosof, în înţeles popular, este sinonim cu acel de înţelept, om ce-şi domină pasiunile, acceptă destinul cu seninătate şi ştie a deosebi binele de rău. Alt înţeles e acela care arată pe filosof ca pe un om ce posedă toate adevărurile generale, cele mai înalte, cu care domină, prin cunoaştere, toate adevărurile particulare.

În alt înţeles filosoful e luat drept un magician, astronom. El cunoaşte cerul, armonia sferelor, el cunoaşte tainele iniţiaţilor şi de aceea el e în posesia celor mai mari forţe ce sunt accesibile omului.

În limba română[1], cuvântul „filosof" îl întâlnim pentru prima oară în pravilele lui Matei Basarab şi Vasile Lupu. El are semnificaţia de magician, astronom, vizionar. În sensul pe care îl are aici, s-a vorbit şi de o filosofie transcendentală care înseamnă: de dincolo de accesul marelui vulg.

La greci, istoriceşte, prima dată, filosofia e luată în înţeles de totalitatea ştiinţelor, a cunoştinţelor despre lume şi viaţă. La Platon, toată ştiinţa (adică orice ştiinţă) îşi are partea ei filosofică. Tot aşa la Aristotel, dar aici se precizează sensul filosofiei, dându-i-se drept obiect special sintetizarea celorlalte ştiinţe, iar pe de altă parte problemele de cauzalitate şi finalitate proprii, neprevăzute nici într-o ştiinţă.

Acest sens al filosofiei dat de greci a persistat până în zilele noastre. Astfel auzim adesea vorbindu-se de o filosofie a fizicii, a matematicii etc. Bacon face clasificare ştiinţelor şi artelor după facultăţile umane ce au concurat la producerea acelor ştiinţe. Aşa el găseşte că: istoria ar fi produsă de facultatea memoriei, poezia de facultatea numită imaginaţie, iar filosofia e produsă de facultatea raţiunii, pentru care motiv Bacon crede că filosofia cuprinde pe toate celelalte ştiinţe şi arte. Descartes, în principiile filosofice, prezintă filosofia ca pe un arbore. Acest arbore al filosofiei îşi are rădăcina în metafizică, trunchiul în fizică, iar ramurile i-ar fi ocupate de medicină, morală etc., adică de ştiinţe de caracter practic. Identificarea filosofiei cu totalitatea ştiinţelor se observă şi la alţi filosofi mai mari, nu numai la greci şi romani. Aşa o consideră şi Friderich Paulsen. Dar spre deosebire de caracterul prin excelenţă practic al celorlalte ştiinţe, filosofia este o ştiinţă pur teoretică, ceea ce constituie caracterul ei fundamental.

De aici derivă întrebarea ei fundamentală: ce e cunoaşterea? Care-s categoriile ei? Pentru cunoaştere, limba germană care e mai bogată mult decât a noastră are doi termeni:

1) Cunoştinţa ca simplă prezenţă în faţa lucrurilor în scop de informare; deci, a cunoaşte e a avea prezent un obiect sau un fapt.

2) Claritatea care înseamnă a vedea raporturile de cauzalitate între faptele de cunoştinţă.

Prima facultate se sprijină pe intuiţie, iar a doua pe gândire. Prima e facultatea de aprehensiune, de câştigare a materialului în cunoştinţă, iar o a doua este instrumentul logicii. Necesitatea gândirii logice e absolută, deoarece datele cunoştinţei fără raporturile lor cauzale n-ar folosi filosofiei la nimic. Orice cunoştinţă de fapte neclarificată constituie o problemă filosofică, o întrebare. De aceea între intuiţie şi gândire stă la mijloc întrebarea. În acest sens vorbeşte Vortlagen când zice că: „Sufletul filosofului e o fiinţă ce se întreabă mereu". Şi în limba română avem doi termeni pentru cunoaştere, de exemplu vorbim astfel despre lucruri ştiute şi cunoscute. Dar la noi a şti şi a cunoaşte sunt termeni aproape sinonimi ce nu-i putem utiliza deosebit. Filosofia ar fi deci năzuinţa noastră spre claritate. Ea ne arată drumul de la conştiinţă la claritate, sau de la intuiţie la gândire, sau de la ceea ce ştim vag la ceea ce voim a cunoaşte deplin prin efort de gândire.

În acest sens Vortlagen dădu sufletului citata definiţie care se potriveşte şi filosofiei. El zicea că: „Sufletul e o fiinţă care se întreabă". Dar aceasta e numai sufletul filosofic care e capabil a-şi pune mereu întrebări. După categoria întrebărilor ce-şi poate pune sufletul putem clasifica şi cunoaşterea în: cunoaştere preştiinţifică, vulgară, profană, empirică şi cunoaşterea ştiinţifică şi filosofică, cu totul contrară celei preştiinţifice, dar avându-şi originea în cea preştiinţifică. Scopul oricărei preocupări teoretice este de a satisface curiozitatea sau de a răspunde nevoilor practice. Sub acest raport conştiinţa preştiinţifică şi cea ştiinţifică şi cea filosofică sunt de perfect acord. Făcând o distincţie între felurile de cunoaştere vom zice că cunoaşterea preştiinţifică e subordonată direct utilităţii practice; iar cunoştinţa ştiinţifică şi filosofică au în vedere în primul loc satisfacerea curiozităţii şi numai pe planul al doilea interesul practic.

A se consulta în această chestiune: *Les grands courants des contemporaines* de Rudolf Euken*.

PRELEGEREA a II-a
[CARACTERUL CUNOŞTINŢEI PREŞTIINŢIFICE ŞI AL CELEI ŞTIINŢIFICE]

În prelegerea trecută am văzut că filosofia e în veşnică devenire, transformare, suferind crize dramatice o dată cu drama omului. Am atacat cea mai spinoasă chestiune: dreptul la viaţă al filosofiei şi a trebuit să înfruntăm greutatea de a o defini. Aici greutatea ne-a fost mare din cauză că în filosofie totul e

* Rudolf Euken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*. Félix Alcan, Paris, 1911. (n. edit.)

problematic, chiar şi obiectul ei. N-am trecut în revistă definiţiile ce s-au dat filosofiei ca să ne alegem pe cea mai plauzibilă, căci natura ei însăşi ne indică a-i căuta, nu în exterior, ci în sine însăşi propria ei definiţie, atât ca *genus proximus*, cât şi ca diferenţă specifică, deoarece ea e ştiinţa principală a fundamentelor, e cercetarea unui prim adevăr care să constituie punctul primordial, originea oricărei ştiinţe şi filosofări. Greutatea fixării unui prim adevăr însă, ne-a condus la documentarea istorică. Astfel am găsit că prima definiţie cu care filosofia apare e aceea de ştiinţă în genere, adică cunoaşterea ca funcţie primordială a omului. Dar aceasta ne-a condus la examinarea modurilor de cunoaştere. Am deosebit astfel cunoştinţa preştiinţifică şi cunoştinţa ştiinţifică. Şi am stabilit că filosofia prin caracterul ei de ştiinţă se apropie mai mult de cunoştinţa ştiinţifică. Vom examina în prelegerea de azi caracterele cunoştinţei preştiinţifice şi ale celei ştiinţifice.

Concluzia la care vom ajunge în ce priveşte cunoştinţa preştiinţifică e că ea este o etapă în drumul spre cunoştinţa ştiinţifică, dar are un caracter ireductibil în baza căruia ea va dăinui totdeauna. Această dublă funcţie se explică prin faptul că ea este rezervorul tuturor problemelor ştiinţifice, e terenul la care însăşi filosofia va reveni mereu spre a se reface.

Cunoaşterea în genere se dezvoltă în direcţia celor două izvoare primordiale pe care le-am văzut deja:

I. ca funcţie de aprehensiune, de intuire, de adunare a informaţiilor;

II. ca gândire, determinare, clasificare, adică aflarea raporturilor logice între datele simţurilor.

De aici avem o nouă împărţire a cunoştinţelor, luând drept criteriu de clasificare modul în care ele sunt elaborate:

I. cunoştinţe spontane, empirice, elaborate în mod nereflectat;

II. cunoştinţe ştiinţifice } reflectate

III. cunoştinţe filosofice }

Distincţia pe care o facem între cunoştinţa ştiinţifică şi cunoştinţa filosofică după cum se vede nu e o deosebire fundamentală.

Această deosebire e mai puţin tranşantă ca cea între cunoştinţa ştiinţifică şi cunoştinţa empirică.

Între acestea două din urmă există diferenţa fundamentală a modului de elaborare, pe când între ştiinţele particulare şi filosofie nu este diferenţă decât de întinderea câmpului de cercetat şi a metodelor de cercetare. Din chiar această clasificare se vede mai întâi că filosofia e o ştiinţă reflectată, teoretică.

Pentru a defini filosofia ne vom ocupa de caracterele fiecăreia dintre cele trei feluri de cunoştinţe. Conştiinţa preştiinţifică nu-i numai o etapă trecătoare în drumul spre conştiinţa adevărată ştiinţifică, ci e un fenomen etern natural ce supravieţuieşte. Motivul îi e că, pe de-o parte, ea e rezervorul principal inspiraţiei celorlalte forme ale conştiinţei ştiinţifice şi filosofice, iar pe de alta e termenul pe care orice ştiinţă şi filosofie trebuie să-şi verifice roadele. Ea e bunul simţ comun.

Factorul ei reglementar este inițiativa, cunoașterea nemijlocită a faptelor prin intuiție și gândire spontană.

Distincția între conștiința nereflectată (I) și cea reflectată (II și III)

Între ele nu-i, cum s-a văzut deja, o prăpastie, ci numai o deosebire de intensitate logică. Empiria este experiența, e contactul direct cu lucrurile. Ea se transmite ca ceva anonim, tradițional. Astfel este literatura tradițională populară, anonimă, de multe ori circulând nescrisă cu aspect atât de variat: ca înțelepciune în proverbe, ca morală în povești și proverbe, adesea chiar ca idealuri de viață în cântece. Dar cu toată aparența ei de haos, e organizată: are legi astronomice – spre exemplu: albinele nu se despart de stup, e semn că va ploua etc. Tot așa și în alte domenii. Deci, atât sub rapoarte de fapte ale naturii, cât și din punct de vedere al vieții oamenilor sunt stabilite norme distincte. Astfel sunt rețetele medicale empirice, științele în diferite meserii. Primitivii, ce e drept, au o slabă cunoștință despre meseria lor, dar oricum o cunoștință. Spiritul tehnic e o condiție a apariției spiritului științific. Tehnica e o condiție a științei. L. Weber, în *Le Rythme du progres* zice: „Omul e tehnician cu precădere. Tehnica premerge chiar religiei; ea e prima lui viziune".

Prin tehnică a apărut și religia, și știința. Espinos și G. Miaud arată cum: „Magia are idei de divinizare, iar numai prin procedee materiale le putem practica. Magicianul exercită și titulări magice, dar însăși acestea proscriu experiențe practice, ceea ce-l conduce la exercitarea tuturor facultăților lui. Omul a fost definit tocmai prin capacitatea lui tehnică. Omul înțelept este omul fabricant."

Inteligența omului e în a fi fabrică de instrumente. Espinos exprima aceste idei în lucrarea sa *Les origines de la tehnologie*; iar George Michaud în *L'idée des sciences*. Ambii admit că magia prin incantații, ritualuri, face practici teurgice minuțios reglementate în care intră însă anumite materiale și exerciții prin care caută a sili forța universului să se pună în serviciul omului. Dar tocmai aceste experiențe și exerciții tehnice stau la baza științei actuale. Așa, matematica, fizica, chimia, astronomia cercetate la origine au la bază experiențe tehnice.

De ce omul primitiv n-a avut spirit științific, căci era și el fabricant într-o măsură? Cauza e în repedea transformare a rețelelor tehnice în dogme imutabile, deci contrare evoluției și oricărui spirit științific. Amestecul dintre tehnică și magie le-a paralizat pe ambele. Li s-a imprimat spirit rutinat tradițional și s-au atrofiat. Astfel, s-a zis că focul, de exemplu, e adus direct de Prometeu din cer. Boul, câinele, pisica au fost idolatrizate etc.

Deci, pentru ca omul să facă pasul de la preștiință la știință, era nevoie ca el să prindă gustul speculației dezinteresate. Și prima manifestare de acest fel e în religie, care cu spiritul ei de dezinteresare e a doua condiție a științei. Această știință e susținută de Durkheim, sociolog francez.

Știința e deci cea dintâi explicație speculativă a lumii și a vieții. Religia dă spiritul acestei explicații sub forma de mit. Dar acestea n-au legătură cu realitatea,

adică nu duc la practici tehnice imediat utile, ci sunt teoretice. Tehnica, invers, dă utilizări practice fără explicări teoretice.

Esertier zice în opera sa *Les formes inferieures de l'explications*: „Omul nu se preocupă, dacă necesitatea nu-l constrânge. Astfel liberat de griji şi preocupări, el construieşte o lume fictivă, pe care o suprapune celei reale: aceasta e originea psihologică a mitului.

Ştiinţa va lua de la religie spiritul ei de dezinteresare, dar va specula liber asupra naturii, luând de la tehnică mijloacele exprimării.

Din cele zise până aici, se vede că caracterele preştiinţifice sunt următoarele:

I. Cunoştinţa preştiinţifică e tributară intereselor practice, e lipsită de garanţie, lipsită şi de dezinteresare. Ea e lipsită de orizont, se concentrează numai la ceea ce e imediat necesar şi nu teoretizează. Ignoră preceptele lui Descartes: primul, „a nu proceda cu grabă, nici cu prejudecată", şi al doilea: „a diviza o chestiune grea de rezolvat în altele puţin dificile".

Ea nu se interesează decât de util, fiind lipsită de orizont şi, totodată, fiind utilitaristă, e prin acesta de caracter naiv.

II. Cunoştinţa preştiinţifică nu are generalitate necesară, ea nu ajunge la norme, la legi, ori, dacă dă ceva ca atare, aceasta nu va îmbrăţişa în legile ei toate circumstanţele unei categorii; va îngloba prea multe sau prea puţine date ale problemei ce-şi propune.

III. Cunoştinţa preştiinţifică va avea, astfel, o siguranţă limitată, căci ea e probabilă, aproximativă (de exemplu, prevederea timpului după animale).

IV. Mentalitate preştiinţifică este aceea a omului unilateral pătimaş: va ironiza pe omul de ştiinţă totdeauna, nesocotindu-i valoarea.

Omul de ştiinţă se crede superior. Obiecţia lui ar fi într-o măsură îndreptăţită, deoarece realitatea e în adevăr un complex, pe care numai trăind-o eşti în măsură să o poţi cunoaşte. Dar această obiecţie nu lasă omul preştiinţei în atitudinea lui intelectuală; ea se dă drept dogmă şi ironizează ştiinţa.

Omul de ştiinţă nu se va preta acestui joc niciodată. El e prudent în ceea ce nu cunoaşte precis. El se mlădie ca metrul de plumb al Libienilor după formele ce le aveau de măsurat. Tot aşa în critica literară se impune prudenţă, nu dogmatism.

Cunoştinţa ştiinţifică[1]

Proiectul său de plecare e în cunoştinţa preştiinţifică, dar căreia îi dă libertate, spirit de dezinteresare.

Caracterele cunoştinţei ştiinţifice:

I. Ştiinţa în primul rând e *spirit de libertate*, deci lipsa de respect faţă de orice autoritate dogmatică a oricărui sistem de idei.

II. *Dezinteresarea*, în opoziţie cu interesarea din cea preştiinţifică. Ea teoretizează cu lux, din pură curiozitate. De numele lui Thales se leagă legenda contemplării şi a căderii lui într-o fântână, de unde o sclavă, ajutându-l să iasă, îi

zice: „vezi pe cer şi nu vezi fântâna în care cazi". E un simbol al ştiinţei interesate (sclava) şi al ştiinţei dezinteresate (Thales). Spiritul ştiinţific e astfel un ascetism, caracterizat prin a privi lucrurile în sine independent de capriciile personale ori temporale.

III. *Obiectivitatea.* Nimeni nu mai tăgăduieşte azi că ştiinţa are menirea de a afla adevărul independent de interesele practice subiective ale cercetătorului ştiinţific.

IV. *Necesitatea determinismului,* ce decurge din *caracterul obiectiv* al cunoştinţei ştiinţifice. E necesitatea de a proba, a întemeia, a fonda obiectiv adevărul. A fi obiectiv e a privi critic, ceea ce e spirit de curaj realist şi precis.

În acest înţeles se poate spune că ştiinţa e o totalitate de supoziţii explicate, fondate. Se poate ca această explicare să fie insuficientă: depinzând de puterea spirituală de a pătrunde tot mai adânc în realitate şi de a pune mereu noi probleme. De aceea caracterul ultim al oricărei ştiinţe e de a fi mereu insuficientă, adică de a se problematiza continuu. Ce înseamnă însă această explicare în ştiinţă? Lumea se prezintă ca o veşnică schimbare, este însă ininteligibilă, e de neînţeles pentru mintea noastră. Şi aici tocmai intervine nevoia unei explicări filosofice a lumii. Mintea noastră n-are putere de a cuprinde întreg torentul universului, ci caută să se sprijine pe faptele constante, neschimbate, adică repetabile în condiţii identice. De ce stabilul ne apare mai inteligibil decât instabilul? E un mister al făpturii omeneşti de care se va ocupa filosofia, mai târziu. Deci, pentru a ne explica lumea, trebuie să căutăm ceea ce e constant în ea, ceea ce e general, ceea ce se repetă; căci ceea ce e constant, prin natura lui este repetabil. Ceea ce e constant mai e necesar, şi ceea ce e necesar e şi unitar, şi ceea ce e unitar e şi simplu şi deci poate fi măsurat, constant. Deci în întreprinderea filosofiei de a explica lumea, trebuie să fie caracterizată prin descoperirea universului în individual, a necesarului în contingent, a unicului în totalitate, a simplului în compus, a persistentului în trecător, a calitativului în cantitativ, a legii fixe în varietatea nesfârşită a torentului universului. În adevăr, a descoperi aceste raporturi înseamnă a formula o lege. Cunoştinţa ştiinţifică nu va crea o ordine nouă a faptelor universului şi va căuta a descoperi ordinea deja existentă în chiar natura intrinsecă a lor. Lumea pentru omul de ştiinţă e ordonată, căci corespunde unei ordini existente în interiorul lui, care e o lume de ordine.

PRELEGEREA a III-a
[FUNDAMENTUL REAL ŞI FUNDAMENTUL LOGIC]

În prelegerea trecută am făcut o paralelă între cunoştinţa ştiinţifică sau căutată metodic şi cunoştinţa preştiinţifică.

Am văzut că cunoştinţa ştiinţifică e aceea ce îndeplineşte condiţiile de libertate, dezinteresare, obiectivitate şi independenţă. E deci o cunoştinţă condiţionată şi prin aceasta chiar se vede că e reflectată şi voită, în deosebire de cea spontană, care se elaborează fără severitatea controlului ştiinţific.

Cunoştinţa ştiinţifică e, pe de-o parte, un tot de fapte adunate ca date ale simţurilor, iar pe de alta acestea sunt controlate şi mai ales gândite, înţelese şi determinate. Ea e deci gândirea şi gândirea e prin excelenţă nota caracteristică a genului uman.

A gândi însă înseamnă a înţelege cauza, raţiunea de a fi a existenţelor. De ce există un lucru, de ce există aşa şi nu în alt fel? De ce această raportare a unui fenomen la alt fenomen, din care al doilea are menirea de a condiţiona pe primul? De ce poate ştiinţa să procedeze astfel? De ce această raportare dă claritate? Cercetarea ne va descoperi totdeauna că fundamentul lucrurilor[1], al existenţei, pe care-l găsim prin acest procedeu, întruneşte un atribut decisiv: are caracter de constanţă, identitate, permanenţă, repetabilitate la infinit, are caracter de lege eternă.

E locul să ne punem din nou întrebarea: de ce stabilul apare mai inteligibil decât instabilul?

E o încatenare logică legată de structura intimă a fiinţei noastre, căci ceea ce e constant, prin natura lui, e şi repetabil, e şi necesar, şi ceea ce e necesar e şi unitarist, ceea ce e unitar e şi simplu, şi deci poate fi mai aproape de cantitativul măsurabil şi, prin aceasta, de cognoscibilul traductibil în legi decât de calitativul vag, nedefinit, identic cu incognoscibilul.

Din punct de vedere al cunoaşterii deci, faptele ni se prezintă sub două aspecte, sub două posibilităţi:

I. ori faptele sunt angrenate în legături de cauzalitate, condiţionându-se unele pe altele şi avem atunci totalitatea faptelor inteligibile sau universul inteligibil;

II. ori faptele nu mai stau în legături de condiţionare şi atunci universul ni s-ar prezenta ininteligibil, haotic, incoerent.

Dar până azi cel puţin, nimeni n-a susţinut că universul este total ininteligibil, ci din contră, toţi filosofii caută a găsi în negura incoerenţelor nexul lor intern stabil, ceea ce constituie baza raţionalismului.

Astfel raţionalul e fondare, concatenare, condiţionare, iar cine zice că universul e iraţional trebuie cu necesitate să-şi afirma credinţa în pulverizarea acestui univers într-o pleavă inconsistentă.

Astfel este înţelesul cel mai pregnant al raţionalismului, şi a face ştiinţă, de fapt, înseamnă a fi raţionalist, iar a fi raţionalist înseamnă a nu admite această pulverizare a faptelor universului, ci din contră, a căuta şi a găsi încatenarea lor.

Astfel am încheiat prelegerea trecută, cu constatarea că cunoştinţa ştiinţifică e fruct al reflexiei metodice ce-şi găseşte adevărurile necesare, universale, pe cale de cercetare voluntară, metodică, ordonată.

Trebuinţa metodei în orice ştiinţă şi în filosofie e subliniată de toţi filosofii. Descartes chiar exagerează valoarea metodei, zicând că oricine, chiar şi o inteligenţă inferioară, poate ajunge la adevăr dacă uzează de o bună metodă. Pentru noi metoda nu mai constituie un fetişism ca pentru el. Pentru noi ea nu-i decât un drum mai lesnicios ce ne duce la scopul găsirii adevărului; e o orientare, e un mijloc de dominare a greutăţilor, deosebind punctul de plecare şi cel final într-o întreprindere ştiinţifică.

Adevărul e întotdeauna ascuns în neguri şi pentru a-l afla trebuie neapărat să ne servim de o metodă.

Dar înainte de a căuta metoda unei ştiinţe, trebuie să-i fixăm scopul. Şi scopul nu-i decât găsirea adevărului, şi găsirea adevărului nu-i decât cunoştinţa întemeiată, fondată, iar cunoştinţa nu-i decât totalitatea legilor universului accesibile minţii omeneşti. Nu există ştiinţă în domeniul naturii decât cu acest aspect de lege. Legea este comportamentul general constant al faptelor sau fenomenelor simultane sau succesive, în serii sau izolate, comportament ce se caracterizează prin repetabilitatea identică în condiţii identice.

Ceea ce e mai important într-o serie este adesea descripţia cauzală a faptului *a ratione essendi*, adică fixarea fundamentului, a cauzei. Raţiunea aceasta e atunci antecedentul constant necesar şi suficient al acelui fenomen sau al acelui fapt.

În ştiinţe, din punct de vedere logic, deosebim două feluri de fundamente: primul este fundamentul sau cauza reală, care în limba germană se cheamă *Realgrund* şi cel de-al doilea este *Erkentnisgrund* sau fundamentul logic. Să luăm un exemplu lămuritor. Zicem: de ce se ridică mercurul în termometru? Fiindcă s-a încălzit atmosfera şi căldura produce dilatare.

Dar am putea interverti întrebarea: de ce e cald? Fiindcă s-a ridicat [mercurul în] termometru. În prima întrebare răspunsul are fundament logic sau real, căci în adevăr căldura produce de fapt dilatare, deci ridicarea. În cazul al doilea, răspunsul, deşi în mod social poate fi plauzibil şi chiar obişnuit, ca o explicare comodă şi curentă, el nu se bazează pe fundamentul real, ci pe cel logic; căci nimeni nu poate zice că mercurul e cauza căldurii ce s-a produs, ci în mod convenţional e admis mercurul ca fenomen explicativ al fenomenului căldurii pe care îl cercetăm.

Deci mercurul e cauzalitatea ideologică sau ideală (nu în înţelesul idealist, ci în înţeles explicativ) a fenomenului, constituind prin aceasta fundamentul logic al faptului.

Fundamentul real sau cauza reală este antecedentul constant; iar fundamentul logic e cauza ce serveşte numai ca mijloc de exprimare raţională a unui sistem de idei.

Fundamentul real domină ştiinţele naturale.

Fundamentul logic îl găsim mai ales în matematici[2], unde, dată fiind o teoremă, căutăm a exprima doar condițiile ei logice în demonstrarea ce o facem.

În filosofie rolul de căpetenie îl are fundamentul logic; dar e o mare greșeală a transforma fundamentul logic în fundament real. Aceasta ar însemna să atribuim universului o ordine ideală, ea având o egală valoare cu ordinea lui reală ce o are de fapt; dar aceasta e o iluzie în filosofie.

Dar dacă transformarea fundamentului logic în real e o primejdie, universul, adică transformarea fundamentului real în fundament logic se impune cu necesitate.

Astfel deși faptul nu-i real, pot afirma foarte bine că e cald deoarece s-a ridicat mercurul; dar aceasta, cum s-a mai spus, numai ca mijloc de exprimare logică.

Deși știința e o explicare, o clarificare a faptelor; dar această explicare n-ar fi posibilă fără să fim asigurați de autenticitatea faptelor; adică, înainte de a ști *cum* se întâmplă, trebuie să știm *ce* se întâmplă, adică să avem descripția întâi și apoi explicarea cauzală a faptelor. Totdeauna a fost o primejdie în filosofie precipitarea explicării faptelor, înainte de a avea descripția lor. Sunt astfel științe constituite numai pe baza descripției fenomenelor și faptelor, cum sunt botanica, zoologia, iar altele pur explicative – fizica, mecanica, chimia etc.

Pentru înlăturarea în filosofie a greșelilor ce se făceau din necunoașterea faptelor s-a introdus o metodă nouă de cercetare, care a luat o dezvoltare de adevărată știință: este metoda fenomenologică, al cărei întemeietor este Edmund Husserl, de la Freiburg.

Fenomenologia urmărește descrierea amănunțită a celor mai neînsemnate detalii asupra faptelor ce vor intra ca factori într-un sistem filosofic.

Spre exemplu, înainte de a cerceta percepția ca fapt psihologic, o vom descrie fenomenologic în toate amănuntele manifestărilor ei și în toate caracterele ei structurale. Sau în filosofie, problema raporturilor dintre suflet și corp: înainte de a face orice afirmări raționale sau metafizice, urmează să cercetăm fenomenologic toate manifestările pur fizice corporale, pe de o parte, și toate manifestările psihice, pe de alta, în cele mai mici amănunte.

Numai după ce aceste descripții parțiale sunt făcute, pe baza lor avem dreptul a face sinteze drept concluzii. Preocuparea nu-i de lăsat pe al doilea plan, căci această descriere va proscrie orice posibilitate materialistă, deoarece dacă descripția sufletului ne-ar da o esență pură a sufletului, cercetată obiectiv, atunci geneza sufletului din corp este exclusă.

De aceea, adoptând și noi această metodă în filosofie, vom înțelege să bazăm toate explicările noastre pe metoda fenomenologică.

Revenim la cunoștința științifică, pe care am văzut-o că este fruct al reflexiei, al gândirii metodice.

Metodologia[3], ca parte a logicii, ocupându-se de metode în general, e partea cea mai dezvoltată a logicii.

În afară de cunoştinţa metodică, cunoştinţa nemetodică preştiinţifică se prezintă cu o infinită diversitate. Cunoştinţa ştiinţifică se serveşte de metode care au la baza lor analiza şi sinteza, numite astfel după modul de raportare a cauzei la efect.

Analiza e procedeul discursiv potrivit căruia, date fiind consecinţele, ne ridicăm prin ele până la descoperirea cauzei ce le-a produs, antecedentele.

Sinteza e tot procedeu discursiv, logic, datorit căruia, dat fiind fundamentul, cauza primordială, urmărim prin ea toate consecinţele ce le comportă.

De ce analiza descoperă fundamentul, cauza primordială, numai din consecinţele pe care ea le produce? Fiindcă ea descompune întregul infinit nu în părţi fragmentare, cum face diviziunea, ci în factori componenţi de sine stătători, mai generali, necesari şi suficienţi, mai constanţi, care prin aceste însuşiri ale lor vor susţine sau vor fonda întregul complex, total, unitar, al faptului ce-l cercetăm.

Sinteza este procedeul discursiv invers, care având la dispoziţie aceste elemente date de analiză, acele naturi simple găsite prin analiză, adică legile, cauzele primordiale, recompune faptul singular.

Analiza şi sinteza nu sunt două metode deosebite, ci două feţe deosebite ale aceleiaşi metode, căci pe când analiza pleacă de la compus la simplu, de la efectul de totalitate la cauzele parţiale şi unitare ce-l produc, sinteza, din contră, pleacă de la elemente simple, de la cauzele de amănunt spre efectul de totalitate, de ansamblu.

Sinteza, în acest sens, e o verificare a analizei, precum invers şi analiza poate fi o verificare a unei sinteze, căci un adevăr fondat comportă deopotrivă ambele operaţii.

În general, analiza şi sinteza se confundă cu inducţia şi deducţia. Inducţia este metoda de găsire a unei legi, a unei cauze primordiale prin cercetarea tuturor condiţiilor de comportament ale faptelor simple, ale efectelor ce o produc şi este deci analoagă cu analiza.

Deducţia este procedeul invers, adică prin care pornind de la un adevăr primordial, simplu, de la o lege eternă, raţională, căutăm consecinţele ce decurg din ea pentru faptele considerate în complex, în diversitate, în fiinţa lor particulară, individuală.

Prin aceasta deducţia este analoagă cu sinteza, care de asemenea porneşte de la o lege generală către un fapt particular. Dar această analogie este numai îndreptăţită, fiind însă ireductibilă, adică nu vom putea niciodată înlocui inducţia şi deducţia respectiv prin analiză şi sinteză.

Căci atât în inducţie, cât şi în deducţie, putem avea o serie întreagă de analize mai de amănunt, când este vorba de cercetat un complex vast de fapte.

Ştiinţă deductivă prin excelenţă este matematica, în care dată fiind o teoremă, o problemă de ordin general, se caută aplicaţiile particulare; dar, cu toate acestea, în timpul demonstraţiei implicit ne servim şi de analize, căci dacă ne-am

sprijini numai pe axiomele şi teoremele de ordin general, aplicaţiile particulare n-ar mai fi posibile şi întreg obiectul matematicii ar fi compromis.

Tot aşa, în matematici mai întâlnim procedeul demonstraţiei sintetice; este procedeul rezolvării unor probleme prin aşa numita metodă a presupunerilor arbitrare: se presupune cunoscută cantitatea finală la care vrem să ajungem şi îi căutăm elementele colaterale; iar după ce le-am stabilit pe acestea aflăm şi cantitatea finală adevărată.

Tot aşa, Descartes este autorul *Geometriei analitice** în care chiar titlul arată că este vorba de o ştiinţă analitică.

Tot aşa în fizică, avem o fizică experimentală, dar avem şi fizica algebrică a cursurilor superioare, care e o ştiinţă pur deductivă analoagă algebrei. Spre exemplu, legea proiectilului din această fizică, spre a fi studiată ca sinteză generală, trebuie studiate analitic legile parţiale: a gravitaţiei, a rezistenţei aerului, a forţei de explozie a gazelor, a rezistenţei la frecare a materialelor ţevii tunului şi ale proiectilului etc.

Deci analiza trebuie să concureze cu sinteza în găsirea acestei legi generale a proiectilului.

Un alt procedeu obişnuit în ştiinţele fizico-chimice este metoda ipotetică: bazaţi pe anumite date ale experienţei presupunem ca existând în univers un corp chimic sau o lege generală de comportament al materialelor; ulterior, prin cercetări, se ajunge la concluzia că ipoteza e verificată, adică ori admisă cu certitudine, ori admisă parţial, ori respinsă şi în acest caz e înlocuită cu alta analoagă, dar care are fundamentul real.

Sinteza e un cuvânt foarte simpatic pentru vremea noastră: s-a abuzat foarte mult de acest cuvânt. De fapt, ea înseamnă unificare; dar marea greşeală ce se face cu utilizarea acestui termen e că se crede că ea e produsul gândirii: nimic mai discutabil decât aceasta. În adevăr, dacă ea ar fi opera gândirii, de ce combinaţiile ei nu au loc la întâmplare şi incoerent? De ce chiar romanele senzaţionale, destul de simetrice în părţile lor uneori, nu sunt operă de sinteză? Pentru că sinteza nu-i opera minţii noastre, ci e opera naturii. Ea e o unire în adevăr dar o unire numai într-un singur fel, dictat de structura intimă a frazelor. Şi elementele ei nu-s produse ale minţii noastre, ci ele trebuie descoperite în natura însăşi a faptelor.

De altfel, sinteza nu-i decât o analiză mai adâncită. Cine ar vrea, spre exemplu, să facă o sinteză a forţelor naturii – electricitate, lumină, magnetism etc. – n-o poate face decât analizând sau adâncind analiza acestor forţe. De aceea privim ca o ultimă notă distinctivă a spiritului ştiinţific *certitudinea*. Scopul însuşi al oricărei metode în filosofie e certitudinea adevărurilor căpătate. Criteriul de apreciere al

* Vezi R. Descartes, *Geometria*. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966. (n. edit.)

certitudinii este evidența, adică explicarea filosofică a fenomenelor naturii trebuie împinsă până acolo unde această explicare satisface cerința de a fi evidente.

Evidența se poate obține fie mijlocit de axiome, teorie sau legi a căror certitudine e anterior stabilită, fie nemijlocit pe calea gândirii: de aici, două feluri de cunoștințe – cunoștințe raționale și empirice, ale căror caractere distinctive deja le-am studiat.

Pe lângă evidența în științe, se mai admite, în domeniul filosofiei, moralei sau științei moralei, o certitudine morală, în care predomină elemente efective, care certitudine nu poate fi admisă în domeniul științei sau filosofiei în care criteriul obiectiv, lipsit de orice afectivitate străină adevărului, trebuie să domine netulburat.

Astfel de certitudine în filosofie ar fi psihologic reală, fondată, adică, în mod psihologic; dar am văzut când am cercetat fundamentele logice și psihologic sau real că știința nu se bazează pe fundamentul psihologic real, ci pe fundamentul logic rațional și cea mai mare greșeală în filosofie e de a o transforma sau a da valoare de fundament logic unui fundament care nu e decât psihologic: cum ar fi, de exemplu, adoptarea certitudinii morale drept criteriu de valorificare a adevărurilor științifice.

Deci pentru noi rămâne de valoare în filosofie numai certitudinea științifică rezultantă a evidenței științifice. Pentru noi, ori o cunoștință e evidentă prin sine însăși, ori nu mai este cunoștință.

Criteriul de certitudine se completează cu criteriul obiectivității, criteriu al rațiunii însăși și al gândirii riguros științifice. Dar a fi obiectiv înseamnă a fi rațional; iar a fi subiectiv e a fi irațional. S-au adus obiecții științei că nu satisface trebuințele mistice ale ființei umane, pe care numai religia le poate satisface.

De aici, s-a pus problema valorii științei. Rezolvarea acestei probleme se caută în sensul că știința are pe de-o parte o valoare teoretică în sine, deservind necesitatea explicării cauzale a universului, după care omul aleargă cât trăiește, iar pe de alta o valoare tehnică practică, adică a ști pentru a judeca. Iar subordonarea științei față de religie sau față de alte valori sociale nu-i admisibilă. Raporturile între valori sunt de egalitate, nu de subordonare. Pragmatismul contemporan însă susține că știința are o valoare practică și numai atât; motivele:

I. Nu ne poate da cunoștința realității cum este ea în sine, ci numai niște fenomene psihice analoage celor reale, naturii.

II. Dându-ne numai cunoașterea fenomenelor psihice, nu a celor reale, ne dă o cunoaștere artificială, deci falsă pe de-a-ntregul, care ori va servi intereselor practice ori nu-i bună la nimic.

Răspunsurile ce dăm acestor obiecții este că o cunoștință practică trebuie să fie o cunoștință obiectivă, iar o cunoștință care ar vrea să fie numai utilă, nu-i utilă.

O cunoștință care este utilă are și o valoare teoretică, iar o cunoștință ce n-ar avea și o valoare teoretică n-ar mai fi utilă. În acest sens, H. Poincarè zice: „Scopul oricărei vieți omenești e adevărul; acesta e singurul scop vrednic pentru un om, în toate timpurile".

PRELEGEREA a IV-a
OBIECTIVUL ŞI DEFINIŢIA FILOSOFIEI

Prelegerea precedentă a avut misiunea de a prezenta sistematic motivele principale ale ştiinţei pozitive pentru a sublinia şi fixa notele caracteristice ale spiritului ştiinţific; preocuparea asta a noastră n-a fost însă scopul studiului ce urmărim, ci a fost numai un mijloc, acela anume prin care să putem ajunge a determina obiectul filosofiei şi astfel să-i putem da acesteia o definiţie.

Aşadar, noua problemă ce ne va preocupa şi care va forma tema prelegerii de azi va fi cunoştinţa filosofică.

E filosofia o ştiinţă?! O disciplină teoretică? Ori trebuie s-o eliminăm, dintre ştiinţe? Va trebui oare s-o plasăm în afară de orice preocupare ştiinţifică, fiind tributară unei discipline neteoretice, un produs hibrid între ştiinţă şi religie, ori arată şi morală? Ori, în fine, dacă rezultatul cercetării noastre va arăta că preocuparea filosofică întruneşte notele celei ştiinţifice, o vom considera ca atare.

Străduinţa noastră va consta în a fundamenta rezultatul acestei cercetări. În scopul urmărit, ne vom întreba: prin ce se deosebeşte filosofia? Care e specificul ei? În ce constă originalitatea metodei de a cunoaşte în mod filosofic? Vom împleti, în acest scop, aspectul istoric cu cel sistematic.

Primul caracter al filosofiei – acela care se face observat atunci când ne întrebăm asupra evoluţiei sale – *este o vădită instabilitate.* Nu e însă o slăbiciune acest caracter al ei, ci în el stă superioritatea filosofiei. În el stă progresul său, progres care duce la precizarea obiectului său.

Meditând asupra diferitelor ştiinţe, avem impresia că, în definitiv, nu putem vorbi de Ştiinţă, ci de *anumite* ştiinţe, adică ştiinţe particulare. Şi fiecare ştiinţă are ca punct de plecare o serie de date şi ca scop explicarea faptelor ce intră în domeniul său. Dar o explicare înseamnă a descoperi condiţia care prin generalitate, simplicitate şi necesitate aruncă o lumină asupra faptelor. Prin aceasta, orice ştiinţă stabileşte raporturi între fapte, le unifică. A arăta că un fapt nu stă izolat, ci e fondat, acesta e înţelesul ştiinţei, înţeles care trebuie reţinut. Ştiinţa are înţelesul acesta general, de explicaţie. În legătură cu aceste note se precizează şi obiectul. În acest moment de determinare a ştiinţei se impune însă, pe deasupra, cercetarea filosofică. Pentru precizare, revenim la obiectul ştiinţelor particulare.

Aşa, de exemplu, fizica are drept obiect corpurile privite sub raportul schimbării ce nu alterează natura acestora. Chimia studiază corpurile întrucât schimbarea alterează natura lor. Astronomia se ocupă de corpurile cereşti, biologia cu procesele de viaţă, psihologia cu faptele de conştiinţă ale individului, sociologia de procesele obiective ale sufletului uman etc. Până la un punct s-ar părea că sforţările de clarificare ale ştiinţelor particulare pot satisface toată curiozitatea noastră de a cunoaşte. Deci nu ne-ar mai rămâne nimic de explicat. Mulţi au şi considerat că, în acest caz, totalitatea ştiinţelor ar fi suficientă a răspunde

problemelor pe care şi le-ar pune cunoaşterea umană. N-ar mai fi, cu alte cuvinte, nevoie de nici o altă tălmăcire.

Descoperim însă cu uşurinţă un punct de vedere care se rezumă într-un raport din care să reiasă necesitatea unei noi cunoaşteri, deci vom determina un obiect pe care această cunoaştere să-l cerceteze.

Acest raport este:

I. Filosofia independentă de ştiinţe, adică autonomă.

II. Filosofia dependentă de ştiinţe.

I. În adevăr clarificarea ştiinţifică e incompletă. Fiecare ştiinţă e îndreptăţită spre cunoaşterea şi determinarea unor fapte particulare. Fiecare are de studiat un domeniu particular de procese. O ştiinţă anumită cercetează anumite fapte, nu discută obiectul însuşi al său, obiect care îi este *dat* şi pe care nu caută a-l justifica. Am crede că avem de-a face aici cu un dogmatism. Omul de ştiinţă particulară nu cercetează premisele pe care îşi întemeiază constatările. Făcând aceasta, ar înceta de a mai face operă de ştiinţă. Iată, de exemplu, cazul geometrului: acesta nu se ocupă de spaţiu ca atare, ci de raporturi între anumite spaţii. În aritmetică nu ne ocupăm asemenea de ce e numărul, ca atare, ci de raporturi dintre anumite numere. În mecanică nu ne preocupăm de mişcarea în sine, ci de anumite mişcări, în psihologie, nu de esenţa sufletului, ci de anumite procese psihice. Vedem dar că în fiecare ştiinţă particulară curiozitatea de cunoaştere suferă o insuficienţă, anume impusă de limitele domeniului acelor ştiinţe. Atunci mintea omenească încearcă nevoia unei completări, unei perfecţionări. Afară de asta, clarificarea ştiinţifică nu procedează fără unele presupoziţii, fiindcă înainte de orice explicare presupune anumite concepte fundamentale, care sunt şi fundamentale ştiinţelor respective. Aşa fiind, cunoştinţa ştiinţifică nu aruncă o ultimă clarificare asupra lucrurilor. Ştiinţele particulare acceptă anumite noţiuni de bază pe care le clarifică numai întrucât au nevoie. Şi acceptă aceste noţiuni aşa cum sunt date uneori de cunoştinţa preştiinţifică. Nu cercetează de aproape spaţiul, timpul, mişcarea. Desigur, orice om de ştiinţă e liber, e chiar dator să cerceteze logic fundamentele, conceptele de bază. Dar o dată făcută aceasta, el încetează a mai fi om de ştiinţă: devine filosof. O minune s-a făcut între preocuparea ştiinţifică şi cea filosofică, dar nu o identificare. În aceeaşi persoană s-au întâlnit filosoful şi omul de ştiinţă. Aşadar, în opera ştiinţifică găsim concepte care îi scapă omului de ştiinţă, concepte care alcătuiesc un obiect de cercetare separată. Aceste concepte de bază ale ştiinţelor particulare sunt universale. Caracterul acesta devine mai vizibil în conceptele comune mai multor ştiinţe. Aşa, de exemplu, întâlnim concepte identice, care stau la baza diferitelor ştiinţe, în afară de unele ce sunt proprii uneia sau alteia dintre ştiinţe. Aşa, de pildă, în ştiinţele naturii, ca şi în cele ale spiritului, presupunem conceptele fundamentale de devenire, proces, pe când toate ştiinţele zise ale realului presupun la baza lor conceptul de substanţă. Tot astfel, toate ştiinţele la un loc

presupun un concept de bază. Dacă acum la conceptele de bază proprii unei singure ştiinţe (de exemplu, în istorie, tradiţia, în biologie, ereditatea) omul de specialitate cercetează acest concept, conceptele de bază comune nu pot alcătui domeniul său de cercetare. Aşa, în toate ştiinţele realului, în afară de conceptul de *schimbare* şi cel de *substanţă* întâlnim alte două concepte: 1) raportul cauzal şi 2) realitatea. Toate ştiinţele socotesc ca mai presus de orice discuţie că obiectul lor e real. Nici un om de ştiinţă nu se întreabă dacă obiectul cercetărilor sale e real. El îl ia ca atare. Dacă s-ar întreba asupra acestui punct, dacă ar aştepta un răspuns, ar fi să înceteze a mai fi om de ştiinţă. Tot asemenea e şi în ceea ce priveşte caracterul de cauzalitate. Acest raport este sigur pentru omul de ştiinţă. Se întemeiază pe el aşa cum e dat. El nu mai încearcă a-i afla valoarea, a-l determina. N-ar face un pas mai departe omul de ştiinţă în preocuparea sa, dacă s-ar îndoi numai vreodată de justeţea acestui raport. Constatăm deci în rezumat că există o serie de probleme ce se pun minţii omeneşti cu privire la conceptele de bază ale ştiinţelor în general. În cercetarea acestora stă preocuparea originală a filosofiei. Atunci, *prima definiţie*[2] ce-o putem da filosofiei este aceasta: *filosofia este ştiinţa fundamentelor, a principiilor cunoaşterii noastre.*

Aceste fenomene fiind acceptate de ştiinţele particulare, cercetarea filosofică va consta în a le examina, a le clarifica. A doua notă caracteristică a filosofiei decurge în mod necesar din prima: conceptele fundamentale sunt şi *prime.* Dincolo de ele nu mai simţim nevoia de a mai avea ceva. Aşa fiind, ele sunt cele mai cuprinzătoare. Ştiinţele particulare nu cercetează anume aceste concepte de bază, ci le iau cum vin de la cunoştinţa spontană. Cel mult, le determină atâta cât necesită o specialitate.

În cercetarea unui domeniu particular, ştiinţa nu e lipsită de prejudecăţi. Nu întotdeauna însă putem zice că o prejudecată e falsă; ideea ei poate fi şi adevărată. Dar din singur faptul că e o afirmare numai şi e acceptată fără justificare, fondare, întemeiere, noi nu o putem lua ca justă. Afirmând fără suficientă demonstrare e a avea prejudecăţi. În ce priveşte conceptele de bază, cunoaşterea ştiinţei e şi dogmatică; se impune a lua un concept de bază ca temeire, fără justificare însă. De aici decurge necesitatea unei noi metode de cunoaştere. Năzuinţa spre o ultimă clarificare a lucrurilor, cum spune Hary Cornelius, duce la necesitatea cunoaşterii filosofice. Subliniem acest caracter care dă operei de clarificare filosofică amploare. Dar orice clarificare are loc într-o definiţie specifică. Şi tocmai aici descoperim ceva *sui generis* în filosofie: genul proxim e, în adevăr, de două feluri: o *esenţă* sau o *relaţie.* Toate noţiunile noastre se pot insera în unul dintre acestea. Când zic, de pildă, „Omul e animal", animalul aparţine notei „om". Avem aici o noţiune de esenţă, aceste două note formând o unitate. Când zicem însă „Omul trăieşte pe pământ", nimeni nu se gândeşte a atribui notei *pământ,* nota om. Aici termenii nu alcătuiesc o unitate, dar stau într-o relaţie. Din acest punct de vedere filosofia se prezintă astfel: orice determinare a conceptelor de bază are loc printr-o relaţie. Cu alte cuvinte,

conceptele de bază nu pot fi subordonate. Ele stau pe un plan unic, sunt ireductibile sau au un caracter de iraționalitate; orice determinare a unui concept de bază nu are loc printr-un raport de esență, ci printr-unul de relație.

Toate cunoștințele filosofice, zice Aristotel, sunt concepte de relație; acestea sunt așa numitele categorii (ale gândirii, ale realității). Ele sunt traductibile, prima și ultima. Așa, schimbarea e o succesiune de calități; substanța e ceea ce persistă în lucruri; cauzalitatea e un raport de condiționare; *real e a fi activ, a produce, e un lucru care se manifestă.*

Avem dar dreptul a afirma că filosofia are ca notă caracteristică faptul că e lipsită de prejudecăți, e o operă de clarificare ultimă, o analiză amănunțită, riguroasă. Se impune însă o completare. Conceptele fundamentale, care sunt universale și prime, au încă două caractere. Ele sunt necesare: nu putem scăpa de ele, fiind prezente în orice minut (realitatea și cauzalitatea). Din aceste caractere decurge încă unul, *sistemul* care se leagă totdeauna de noțiunea de filosofie. Deși cuvântul – sistem – nu e poate atractiv pentru noi, e totuși în natura filosofiei. În adevăr, sistemul aduce o cunoaștere întemeiată, o gândire coerentă. Scăderea nu stă în sistem, ci în sistematizarea precipitată. Abuzul compromite rezultatul. A sistematiza trebuie înțeles a unifica – ceea ce e un mare merit al filosofiei. E clasică în acest sens definiția dată de Spencer: Știința e parțial unificată; Filosofia e știința total unificată. Și a unifica e a da coerența. Dar unificarea nu e impusă de gândire faptelor. Ea e cunoscută din lucruri, nu e atribuită de gândire acestora. Fiindcă faptele ascultă de ea, credem că nu sunt străine de ea. Stă în lucruri unitatea, nu e impusă de gândire. Ajungem astfel la o definiție mai cuprinzătoare:

Filosofia e știința fundamentelor sau a principiilor prin care cunoștința dobândește unitate sistematică sau e totalizată. În acest înțeles, Filosofia e o concepție a lumii.

Totuși, și definiția acesta are lacune. Mai întâi, ea nu ține seama de faptul că viața noastră e călăuzită și de *idealuri*, apoi ea nesocotește investigațiile și rezultatele științelor particulare. Ajungem cu acesta a determina și al doilea aspect al filosofiei: ca *dependentă* de rezultatele științelor și față de viață, cu idealul nostru – îi constituie quidul suprem.

II. *Filosofia în dependență de știință.* Omul trăiește în mijlocul realității în care, prin cunoștință, se situează ca parte a acesteia. Totuși, ființa omului nu e numai contemplativă, ci el își recunoaște și o valoare pe care o reprezintă. Omul trăiește în lume și prin aceasta el aplică lumii măsura aspirațiilor sale. Filosoful nu poate ignora acest fapt. Viața este prețuire și acțiunea noastră e călăuzită de idealuri ca fundamente ale vieții noastre sufletești. Și atunci tema nouă a filosofiei este: să dea o ultimă clarificare și unitate vieții în fundamentele sale. Dar cum în acțiunile noastre factorul de căpetenie e voința, spre a face o legătură între valorile stabilite și cele datorite, tema filosofică se completează. Filosoful Kant a făcut în acest sens distincția între conceptul de școală (*Schulbegrief*) și conceptul de lume, de viață (*Weltbegrief*). Datoria Filosofului este de a arunca o lumină și asupra acestor două concepte care trebuie strâns legate. Atunci el e dator să cerceteze

fundamentele vieții, valori, idealuri. El nu va decreta aceasta, nu va căuta a fi un profet, el trebuie să le cunoască. În felul acesta filosofia capătă noul înțeles – acela anume de *înțelepciune practică*. În acest înțeles luată, ne explicăm de ce definiția filosofiei e întâlnită adesea și sub forma de sisteme reduse la reguli morale; s-a și dat în acest sens o definiție ca aceasta: filosofia este *doctrina valorilor*. Așa o întâlnim la Windelband și la Rickert.

O definiție mai cuprinzătoare la care ajungem acum, luând în considerare și nota pe care am întâlnit-o este:

Filosofia este știința fără prejudecăți a fundamentelor sau a principiilor prin care cunoștința și viața dobândesc unitate sau sunt totalizate într-un tot unic.

Totuși, nici această definiție nu e completă. Rămâne încă de clarificat aspectul ce-l ia filosofia atunci când caută să lămurească raportul ce-l are cu știința pozitivă.

Vedem dar cum, pe măsură ce obiectul filosofiei cere a fi delimitat, ea încetează a mai fi autonomă: ea devine tributară. În adevăr, fiece știință are o filosofie implicită, având concepte de bază.

Dar nici filosofia nu poate ignora rezultatele generale ale științelor particulare, acestea având în ele ceva filosofic. Rezultatele științelor sunt însă incoerente. E dizarmonie adesea între rezultatele lor variate. Misiunea filosofului e în acest caz de a le coordona, a le armoniza, a le sincroniza. Cu alte cuvinte, el se va interesa nu numai de punctul de plecare al feluritelor științe – adică de conceptele lor de bază –, ci și de scopurile, de realizările lor. De unde și definiția de caracter pozitivist ce s-a dat filosofiei, ca având funcția exclusivă de a coordona rezultatele științelor. Dar, în stadiul de azi al științelor particulare, aceasta nu poate fi opera filosofiei. Omul de știință e singurul în măsură, azi, a-și cunoaște proporțiile și necesitățile specialității sale. Filosofia nu are să arate în ce direcție să înainteze fiecare din științele particulare, ea nu are menirea să indice acestora adevărurile.

Au fost, e drept, filosofi care au conceput pentru filosofie o atare misiune, de pildă Schelling și Hegel, care au căutat să impună anumite convingeri asupra realității. Dar pe această cale filosofia poate foarte ușor rătăci. *Misiunea ei constă numai în a ajuta științele particulare să-și unifice rezultatele.* Ea poate fi numai un auxiliar al acestora. Ea nu dă lecții. E drept că științele însele năzuiesc la unificarea rezultatelor lor. Dar în această operă ele au nevoie neapărată de filosofie. Așa fiind, ultima definiție la care ne oprim estre acesta:

Filosofia este știința fără prejudecăți a principiilor sau a fundamentelor prime, prin care cunoștința și viața dobândesc o unitate și un sens, iar științele particulare sunt ajutate să-și armonizeze rezultatele cele mai generale.

PRELEGEREA a V-a
[PRINCIPALELE ÎNȚELESURI DATE DE-A LUNGUL TIMPULUI FILOSOFIEI]

Preocuparea prelegerii precedente a constat în a prinde într-o formulă concretă şi cuprinzătoare definiția ce-o atribuim filosofiei – definiție pe care o vom mai întâlni, amplifica sau modifica. Din această definiție am eliminat paranteza *„fără prejudecăți"*, fiindcă am fi comis un pleonasm. În adevăr, noțiunea „știință" trebuie să presupună lipsa vreunei prejudecăți, am zis că nu trebuie să mai rămână ceva de explicat. Mai notăm acum şi faptul că cercetarea noastră e neutrală, deşi n-am precizat încă ce sunt fundamentele. Trei aspecte ale problemei filosofice ni se deschid acum.

A. Întâiul aspect al problemei noastre e *clasificarea*[1] diferitelor discipline filosofice. Aceasta prezintă o utilitate rațională, ca la orice altă clasificare, căci clasificare întâlnim peste tot, la ştiințe în general. Aici însă, în filosofie, întâlnim greutăți mai mari. Utilitatea e în adevăr ca spiritul de ordine să anime orice clasificare. Dificultatea de clasificare decurge în filosofie din însăşi natura acesteia.

Un mare gânditor al timpurilor moderne, Auguste Comte, a relevat rolul mare al ierarhizării cunoştințelor, cu care prilej sublinia însă primejdia specializării, care are drept urmare ignorarea altor domenii de cunoaştere. Această primejdie însă în filosofie e redusă, totuşi ea există. Mai mare e însă primejdia contrară – anume excesul de contopire al domeniilor felurite, căci rău e şi a despărți ceea ce este unit, dar tot aşa de mare greşeală e şi a uni ceea ce e despărțit. Aşa că dacă ştiințele particulare cad în impasul de a tinde către o specializare extremă, filosofia, dimpotrivă, alunecă în celălalt impas: o prea mare contopire. Şi dacă diferențierea e un semn de progres, de rafinare în cunoaştere, dacă delimitarea preocupărilor e un simptom de onestitate intelectuală, atunci fixarea şi în filosofie e recomandabilă. Orice clasificare presupune principiul diviziunii. Unde îl vom găsi pe acesta în filosofie? El e un corolar al naturii sau obiectului acesteia. Poate că în acesta stă o slăbiciune a ei, subordonându-se față de ceva personal. E totuşi ceva necesar.

Tema I

Două am spus că sunt temele de bază ale filosofiei:

1) cercetarea fundamentelor;

2) înlesnirea coordonării rezultatelor ştiințelor particulare.

Vom avea, prin urmare, de urmărit două categorii de preocupări: unele principale, în legătură cu prima temă, altele secundare, derivate din a doua funcție a filosofiei – căci, cum am văzut, două sunt funcțiile filosofiei: a) ca autonomă; b) ca dependentă de rezultatele ştiințelor speciale. Din primul punct de vedere vom avea patru discipline principale:

I. Doctrina principiilor sau ştiința fundamentelor, cea mai importantă între toate, al cărei obiect e analiza noțiunilor de bază, de ordin teoretic, având a

determina: ce este corp, ce este spaţiu, schimbare, substanţă, real, fictiv etc., adică nişte termeni uzuali nu numai în filosofie, dar şi în ştiinţele particulare, dar aici nelămuriţi, numai întrucât necesită înţelegerea obiectului acestora. Acestea în filosofie trebuie adânc cercetate, ele alcătuiesc preocupările sale de bază.

II. Doctrina gândirii sau Logica, în înţeles larg, în care trebuie să mai plasăm, cu prudenţă însă, Teoria Cunoaşterii (sau: Nooetica, Gnoseologia, Epistemologia, cum i se mai zice), Logica se ocupă cu condiţiile cele mai generale ale cunoaşterii obiective sau cu obiectivul ca atare, întrucât e ştiut sau cunoscut.

Între logică şi teoria cunoaşterii trebuie făcută deosebirea că pe când prima, logica, cercetează condiţiile generale ale cunoaşterii de ordin formal, a doua, teoria cunoaşterii, le priveşte din punctul de vedere al materiei cunoaşterii. Primejdia separării logicii de teoria cunoaşterii e periculoasă şi constă în separarea obiectului ca atare de cunoaştere sau gândire: obiectul prin natura lui e ilogic, e iraţional; ordinea logică e un atribut al gândirii care aplică această ordine obiectului străin de ea. În aceasta constă separarea ce s-ar face. Ne punem însă următoarea întrebare: cum se face că obiectul care e nelogic să se supună docil normelor logice?

Ordinea logică nu poate fi străină obiectului. E o greşeală a separa obiectul de gândire. Ordinea logică a acesteia trebuie să fie strâns legată de aceea pe care o găsim în obiect. Aspectul acesta e susţinut în lucrarea noastră *Ştiinţă şi raţionalism* – caracteristic logicii e exprimarea, e limbajul.

Cuvântul *logos* de unde derivă? Avea la început înţelesul dublu de limbaj şi gândire. Şi acum: dacă gândirea nu e străină de obiect, limbajul se poate abate de la normele exprimării corecte, rezultă că trebuie a-l supraveghea, căci exprimarea poate fi influenţată de sentiment. Limbajul la origine n-a servit gândirii, ci exprimării unor situaţii emotive, sentimentele.

În rezumat, despre logică afirmăm că ea e ştiinţa unui corect schimb de idei. Ea fixează în ce condiţii are loc un corect schimb al ideilor. Decurge din cele spuse că prima disciplină principală e filosofia sau Doctrina principiilor. Ea are prioritate asupra logicii deoarece aceasta din urmă e fondată pe prima, urmărind structura obiectului în ce are mai esenţial.

III. Tot fondată pe prima e şi *Psihologia*, care e ştiinţa proceselor faptelor de conştiinţă. E o disciplină strâns apropiată de filosofie. E fondată de aceasta şi orice nesocotire a acestei situaţii este primejdioasă. Cei ce au înlăturat fundamentul filosofic din psihologie au ajuns la psihologism. De exemplu, ei consideră psihologia ca ştiinţă fundamentală care s-ar ocupa cu structura şi natura sufletului. Aceştia poate ar ajunge la concluzia că nu există realitate, cauzalitate etc. Dar psihologia le presupune pe acestea la început, când porneşte cu cercetările sale. Ea nu mai poate nega deci în particular ce a admis în general. În această privinţă trebuie să amintim de congresul de psihologie ţinut în 1913, în Germania, unde s-a pus problema dacă psihologia e ştiinţă specială, deci scoasă din rândul

disciplinelor filosofice sau să rămână cum a fost, adică disciplină filosofică. Cu această ocazie, psihologul Wundt s-a exprimat astfel: „psihologia nu poate deveni exclusiv ştiinţă specială, fără să piardă tocmai ce are mai important şi totodată să înceteze a mai fi rodnică". Raportul acesta strâns legat între psihologie şi filosofie poate fi uşor elucidat. În tot cazul, o psihologie fără suflet n-ar mai fi psihologie, cum s-a exprimat Friederich Alberti: „Pe noi nu trebuie să ne intereseze existenţa sufletului, ci procesele acestuia". Pe când în ştiinţele materie, ale corpului, trăsăturile esenţiale apar imediat, direct, deci savantul le poate da o determinate provizorie cel puţin, în psihologie se petrece altfel: natura sufletului nu e dată în faptele practice. Avem nevoie de o cercetare anticipată. Înainte de a ajunge la legi particulare, în psihologie începem prin analiza fundamentelor: ce este sufletul, de exemplu; aşa procedează orice manual de psihologie. Astfel am fi în primejdie de a ruina cercetările de amănunt ce urmează, ajungând la rezultate care să fie altele decât cele conform cu principiile de la care pornim. De aici necesitatea de a începe cu determinările filosofice. Iată un exemplu: e vorba despre afirmaţia psihologilor în ce priveşte naşterea cunoştinţelor din contopirea percepţiilor. Cum e posibilă această contopire?, se întreabă filosoful. Numai ce e particular şi independent se poate contopi. Percepţiile s-ar transforma în lucruri mici, particulare, conform acestei concepţii, care s-ar contopi ca boabele de plumb ce s-ar topi în acelaşi vas. Afirmând, deci, contopirea, am afirma materialitatea percepţiilor, ceea ce e nereal.

IV. O a patra disciplină filosofică este *Doctrina valorilor*. Aici ne propunem a determina ce este valoarea. Conceptul de valoare intră şi în ştiinţele particulare, în problematica acestora şi în ştiinţa fundamentelor. Are însă aici un loc subordonat. Valoarea nu e un principiu cosmic, ci presupune o fiinţă cugetătoare de care să se lege. E un principiu relativ. Principalele valori sunt: cea Estetică (doctrina frumosului) şi cea Morală (doctrina binelui şi a virtuţii).

Tema a II-a

Din nevoia de armonizare a rezultatelor ştiinţelor particulare ce-şi propune filosofia ni se impune o nouă serie de *discipline filosofice, secundare*. Acestea au loc prin raportarea părţilor din ştiinţe unele la altele şi a tuturor la un loc faţă de întregul domeniu al cunoaşterii. Aceste preocupări vor avea drept scop descoperirea de legi universale, cum spune Hippolite Taine, ori axiome generatoare. Ştiinţele speciale năzuiesc şi ele spontan la această coordonare. Dovadă e faptul atâtor discuţii între savanţi cu rolul de a face o unire între adevărurile felurite. De aici ideea unei fizico-chimii, a unei psiho-sociologii etc. Însă în acest scop ştiinţele particulare au nevoie de sprijinul filosofiei, luată în înţelesul prim de cercetare a conceptelor de bază, ajungând astfel la rezultate care să nu se contrazică, căci e primejdios a se ajunge în anumite probleme la soluţii contradictorii, la soluţii criticabile. Savantul năzuieşte, o recunoaştem la vederi de ansamblu. Se întâmplă însă că rezultatele particulare simt nevoia unei întrebări, dacă şi un cercetător din alt domeniu a ajuns la această concluzie, privind faptul din alt punct de vedere. (O comparaţie potrivită este aceea cu directorul de vitrină

care nu se interesa decât de porţiunea încredinţată lui, ignorând cu totul pe vecinul său.) Aşa şi în ştiinţe: specializarea era idealul eruditului. Avea, poate, justificare acest sistem altădată, când diferenţierea era necesară pentru progresul ştiinţelor. Aceasta era o curăţire de teren sănătoasă, dar care cu timpul a devenit nerodnică nu numai pentru culturi, dar chiar pentru progresul propriu al lor înşile.

Între disciplinele derivate în scopul de mai sus, avem:

1) Filosofia matematicii, care-şi propune a determina originea, natura şi structura spaţiului şi numerelor, în ce măsură mărimile matematice se aplică la realitatea concretă, de exemplu în domeniu fizicii, care este valoarea şi aplicabilitatea infinitului matematic, în ce raport stă el cu cel cosmic.

2) Filosofia fizicii se întreabă dacă legile stabilite în fizică sunt ireductibile, cum susţin filosofi ca Emile Boutroux – sau se pot reduce toate la o lege, cum ar fi cea a gravitaţiei sau a mişcării; ori, mai departe, dacă fiecare dintre aceste legi e ireductibilă ca şi o categorie de fenomene, de exemplu cele fizice, cele chimice, sau altfel; mai mult, se întreabă H. Poincaré, de exemplu, dacă legile naturii sunt externe sau evoluează: însuşi principiul cauzalităţii e pus aici în discuţie.

3) Filosofia biologiei cercetează care este valoarea reală a unei clasificări, ce sunt darwinismul, lamarkismul, transformismul, ce raport are viaţa cu lumea organică, iar aceasta, la rându-i, cu cea anorganică, dacă procesul vital este ireductibil sau este reductibil la un alt proces, ce este moartea naturală şi care este originea vieţii, ce este ereditatea etc.

4) Filosofia istoriei se întreabă: este o ştiinţă istorică? Ce este înţelegerea istorică? Până la ce punct putem vorbi de lege în istorie? E posibilă previziunea evenimentelor istorice şi, în acest caz, valabilitatea unor soluţii? Ce este cultura? Există un sens al istoriei? Cauza desfăşurării faptelor istorice e în afară de umanitate? E, adică, transcendentală, cum o înţelegea Bossuet? Sau este imanentă, adică decurge din natura interioară a umanităţii, ceea ce ne-ar conduce la afirmarea naţiunii sau umanităţii?

Tot în legătură cu problema valorii avem ca derivate:

1) Filosofia dreptului, compromisă la un moment, după o perioadă de strălucire, iar astăzi prezentând din nou un interes crescând;

2) Filosofia religiei;

3) Filosofia esteticii.

Toate aceste discipline filosofice ştiinţifice prezintă două caractere comune: primul, un amestec al cercetării fundamentelor cu depozitarea rezultatelor ştiinţifice; cel de-al doilea, progresivitatea lor: pe când cele fundamentale rămân aceleaşi, rezultatele ştiinţelor speciale progresează în urma experienţei. Aşa fiind constatările celor dintâi, nu sunt codificări definitive.

B. O altă problemă ce ni se pune, în afară de aceea a ştiinţelor ajutătoare, este *metoda în filosofie*. În linii generale, filosofia nu se află în posesia unei metodologii originale, adică ea nu deţine procedee speciale de investigaţie, în

vederea cercetărilor sale. Ea se serveşte de metodele şi procedeele celorlalte ştiinţe, aşa de pildă de *analiză* care e desfacerea întregului în părţi, spre a conduce la descoperire, şi de *sinteză* care e recompunerea totului din elementele sale, având drept rezultat faptul important în ştiinţă că conduce la sistematizarea celor descoperite. S-a susţinut şi se mai susţine şi azi că filosofia ar avea o metodă proprie numai ei prin care este capabilă a ajunge la adevăr, la esenţa lucrurilor: *Intuiţia.* De aici şi curentul care a făcut atâta vâlvă în lumea filosofică: *Intuiţionismul.* Susţinem că în acesta nu trebuie să fie un nimb de metodă originală şi ireductibilă. Înşişi promotorii acestei vederi (Bergson şi Husserl) recunosc aceasta. Intuiţia filosofică pretinde a fi deosebită de intuiţia sensibilă (percepţie şi gândire). Ea pretinde a fi un contact direct cu lumea suprasensibilă, infailibilă şi care scapă de altfel intuiţiei sensibile: ea pretinde o realitate fără acces pentru ştiinţă. A dovedi aceasta îi este foarte greu curentului intuiţionist. Noi facem observaţia că metoda intuiţionistă nu e infailibilă totdeauna, deci nu ne va înşela niciodată şi atunci oricând pe calea ei am putea ajunge la adevăr – ceea ce vedem că este imposibil, întrucât în domeniile ştiinţelor aceasta nu s-a dovedit valabil – sau e numai uneori sigură, deci e insuficientă şi trebuie atunci să intervină gândirea spre a face distincţia între adevărat şi fals.

De unde rezultă că gândirea e superioară intuiţiei –fie aceasta şi filosofică, bergsoniană.

Dar intuiţia rămâne totuşi o metodă şi în filosofie. Ea e o prindere globală, dar fără nesocotirea părţilor. E deci o sinteză spontană, dar spre a se putea produce e nevoie să fie precedată de minuţioase cercetări, experimentări, deci analize. Bergson însuşi, care e un fervent intuiţionist, ajunge la concluzia că intuiţia e condiţionată de analize detaliate. Uneori el utilizează analiza în operele sale chiar. Noi nu trebuie dar s-o dispreţuim. Cele mai mari erori în filosofie sunt cauzate tocmai de generalizări precipitate. În filosofie a fost totdeauna tendinţa de a se construi fără date suficient analizate. E visul metafizicii, care de regulă a construit din nimic miraje, sisteme, lumi suprasensibile. Ceea ce însă trebuie să excludem în filosofie din analiză este experimentarea specifică pe care o admite numai intuiţionismul.

C. A treia chestiune ce ni se pune este aceea a raporturilor între: cunoştinţa preştiinţifică, cunoştinţa ştiinţifică şi cea filosofică sau între preştiinţă, ştiinţă şi filosofie. Se spune de obicei că filosofia e o clarificare totală a cunoştinţei preştiinţifice, iar ştiinţa o clarificare parţială. Adevărat e că atât filosofia, cât şi ştiinţa îşi trag izvorul sau îşi au rădăcina în cunoştinţa preştiinţifică. Dar tocmai din această cauză activitatea filosofică este accesibilă oricui: oricine, pornind de la cunoştinţa preştiinţifică, poate, prin analiză critică dată de adevăratul procedeu critic, reflexiv, să ajungă la o veritabilă filosofie.

Analiza critică e acea privire reflexivă a lucrurilor, e o metodă progresivă pe care trebuie în special să se sprijine filosofia pentru a putea face reale progrese.

Această metodă e deosebită de sistemul filosofic criticist, kantian, care este o doctrină filosofică, nu o metodă.

A doua temă a filosofiei, aceea de coordonare, e în legătură cu rezultatele ştiinţelor particulare, deoarece fundamentele ipotetice ale acestora cad în domeniul cercetărilor filosofice. Filosofia îşi va adânci continuu fundamentele, sprijinită tocmai pe rezultatele ştiinţifice. Dar tocmai în aceasta constă dependenţa filosofiei de celelalte ştiinţe; cum însă ştiinţele speciale, pe măsură ce-şi adâncesc cercetările, ajung la constatări din ce în ce mai divergente datorită însăşi divizării ştiinţelor, e necesar ca o unificare, o împăcare a acestora să se facă. Aici apare impunător rolul filosofiei. Deci, dependenţa de filosofie a valorilor ştiinţelor particulare se accentuează în mod reciproc cu accentuarea dependenţelor filosofiei de rezultatele lor.

PRELEGEREA a VI-a
[PRINCIPALELE ÎNŢELESURI DATE DE-A LUNGUL TIMPULUI FILOSOFIEI]

Prelegerea de azi are o temă a cărei însemnătate o vom întâlni în tot lungul cercetărilor noastre, având a urmări elementul dramatic în istoria desfăşurării filosofiei, odiseea sa, formele principale ale înţelesului său de-a lungul timpului. Cunoaştem acum o definiţie a filosofiei: filosofia este ştiinţa principiilor, a fundamentelor prin care cunoştinţa şi viaţa dobândesc o unitate sau sunt totalizate, iar ştiinţele particulare sunt ajutate să-şi coordoneze rezultatele. Această definiţie poate fi acceptată ca expresia formală a eforturilor filosofiei în ceea ce are ea ireductibil, original, specific. Posibilitatea unei astfel de formulări stă în caracterul său generic şi totodată această posibilitate e o garanţie a soliditătii preocupărilor filosofice, împrăştiind astfel atmosfera de neîncredere în seriozitatea problemelor filosofice. Prima frază cu care începe Wilhelm Wundt lucrarea sa *Einleitung in die Philosophie* (*Introducere în filosofie*) sună: „Disputa asupra problemelor filosofiei şi soluţiile ei ne întâmpină chiar de la intrare cu întrebarea «*ce este filosofia?*» Investigaţiile noastre ne împiedică a ne descuraja, deoarece noi am reuşit a delimita obiectul nostru, terenul, programul, puterile noastre. Succesul nostru se datorează caracterului generic al înţelegerii obiectului studiului nostru. Totuşi serioase ezitări se ivesc la început, încă atunci când vrem a determina conţinutul material al său. Problema ce ni se pune acum este: ce înţeles au principiile fundamentale şi cum înţelege filosofia colaborarea sa cu ştiinţele particulare în vederea armonizării rezultatelor celor mai generale ale acestora?

Am zis că filosofia este ştiinţa principiilor şi a valorilor.

Dar ce sunt aceste principii şi idei de valoare? Misiunea cursului nostru va fi nu numai o catalogare a tuturor definiţiilor ce s-au dat în acest sens, ci şi căutarea celei mai juste dintre acestea, aşa cum istoriceşte s-a petrecut. Numeroase au fost şi

sunt definițiile ce s-au încercat asupra determinării conținutului material al acestor noțiuni. Din fericire, toate aceste definiții, făcând abstracție de unele care se abat oarecum, dar pot fi totuși încadrate, se pot reduce la următoarele trei mari categorii, după înțelesul acordat principiilor sau fundamentelor și felului de a înțelege colaborarea filosofiei la armonizarea rezultatelor științifice.

Motivul diferențierii în aceste categorii trebuie căutat într-o considerație decisivă pentru înțelegerea filosofiei.

Diferențierea trebuie anume căutată în modul de explicare a realității. Avem astfel în primul rând două forme închegate ale filosofiei, după cum principiile fundamentale stau sau în afară de lumea empirică (explicația transcendentală) sau sunt înăuntrul acestei lumi (explicația imanentă). În adevăr, explicațiile date lumii s-au îndreptat, după timp, în două direcții, după poziția principiilor fundamentale față de realitate. Poate că un spirit neprevenit s-ar arăta surprins la auzirea acestei diviziuni. Explicația e însă aceasta: surpriza ar veni de acolo că s-ar întreba inevitabil: „cum se face că filosofia a crezut odată că resortul explicației acestei lumi date nemijlocit se poate afla în afară de ea însăși?" Ceea ce e adevărat e că omenirea nu numai că a avut credința aceasta vreodată, dar ea e tenace susținută și astăzi și o găsim sub diferite forme. Spre o înțelegere mai limpede a acestora să le cercetăm.

Explicația transcendentă a lumii, cunoștinței și vieții o întâlnim sub forma a două alcătuiri care sunt în așa fel de raport că a doua tinde necontenit a elimina pe cea dintâi.

Aceste două forme sunt Metafizica[1] și Teoria cunoașterii[2]. Stăruim asupra acestei diviziuni ca fiind personală nu din dorința de originalitate, ci fiind convinși că prin aceasta putem ajunge la o înțelegere mai justă a preocupărilor filosofiei.

Atât metafizica, cât și teoria cunoașterii au la bază o aceeași convingere, anume că determinarea lumii trebuie căutată în cauze din afara ei. În adevăr, metafizica descoperă principiile explicative ale realității într-o lume superioară realității suprasensibile, o lume dinapoia realității empirice, în așa zisele *esențe, substanțe*, cauze prime, principii metafizice. Curioasă ar fi această situație, dar, susține metafizica, esența lumii în aceasta constă. Axa fenomenelor lumii stă în ceea ce nu se vede, e o lume misterioasă. La rândul său, teoria cunoașterii are aceeași convingere de bază: că principiile explicative ale acestei lumi sunt superioare acestei realități, ele ne vin transcendent, din afara realității sensibile.

Deosebirea este însă aceasta: după teoria cunoașterii, principiile explicative nu se găsesc în realitatea ascunsă, ci ele își au locul în însuși spiritul, în legile cunoașterii, care este opusă realității (după teoria cunoașterii). Sau: explicația obiectului stă în subiect, în cunoașterea lui.

Principiile explicative generatoare, după metafizică, stăteau în cauze, substanțe, esențe etc. care trebuie căutate înapoia lumii sensibile, pe când după teoria cunoașterii acestea stau în legile spiritului. A doua explicare a lumii e cea imanentă. O numim astfel fără o implicare a doctrinei pozitiviste care susține că

orice explicație este transcendentă, așadar cu principii din afară. Critica ce se aduce este: cu principii din afară sau nu se ajunge la rezultate, sau se năzuiește spre o construcție speculativă menită să compromită rezultatele și autonomia filosofiei. Pe de altă parte explicația imanentă, nemulțumită cu cele două soluții extremiste – metafizica și teoria cunoașterii, susține că un fapt sau o serie de fapte și lumea empirică în general nu se pot explica prin cauze din afara ei, ci prin noțiuni fundamentale, cuprinse în ea însăși. Așa procedează științele particulare în domeniile lor, așa trebuie să procedeze și filosofia.

Totul prin sine și în sine să se explice, nu prin principii superioare ce s-ar găsi într-o lume alta decât cea empirică sensibilă. Norme și reguli ale acestei lumi s-ar cuprinde în însăși natura ei. Nu prin principii din afară, ci prin elementele sale, lumea își poate găsi explicații. Să cercetăm mai de aproape determinările de conținut ale obiectului filosofiei. Vom descoperi îndată altele, de ordin secundar. Am văzut că prima explicație transcendentă e metafizica, care e cea mai veche și caracteristică. Convingerea metafizicii e că lumea empirică se explică prin realitatea mai profundă care e superioară celei empirice, prin cauze suprasensibile. Acesta e primul înțeles al metafizicii. Chiar termenul de metafizică, venind de la *meta*, adică *de dincolo*, arată că înțelesul metafizicii este de știință a unei explicări ce trece de datele ce le avem pe calea sensibilității: meta-fizica = de dincolo de fizică, deci este accesibilă numai gândirii pure sau unui mijloc de cunoaștere suprarațională, unei intuiții pure. Metafizica s-a servit totdeauna în cunoașterea obiectului de această cunoaștere suprasensibilă.

Explicația transcendentă trebuia să prezinte un mod de a înțelege colaborarea la unificarea rezultatelor. Acest mod este explicația deductivă, apriorică, dialectică. Deoarece metafizica deține enigmele universului – pretinde cel puțin –, cunoaște principiile pe care, pronunțându-le, vezi cum iau naștere toate. În felul acesta metafizica e regina științelor. Ea îndrumă cercetările tuturor. O latură a metafizicii e logica, care folosește metoda deductivă apriorică. Astfel, logica trebuie să pornească de la principiile metafizice și ajunge astfel treptat să cunoască realitatea. Dacă experiența nu e de acord cu noțiunile de bază date de metafizică pentru aceasta, e cu atât mai rău pentru experiență, nu pentru metafizică. Experiența în adevăr poate fi înșelătoare, ea poate construi cu ajutorul datelor rezultate contrare principiilor metafizice. Logica a început prin a fi deductivă, apriorică sau dialectică, construind noțiuni. În secolul al XIX-lea, Hegel, neputând explica lumea prin teză, antiteză și sinteză, distribuția stelelor pe cer o socotește acesta ca ceva patologic : o bolnavă erupție. A doua formă transcendentă de explicare e teoria cunoașterii. Aceasta s-a constituit pe măsura insuficienței celei dintâi. Vedem evoluând, de la Socrates și până azi, sub nume diferite această teorie a cunoașterii sau doctrina originii, valorilor și limitelor cunoașterii. Originea acestei noi forme a filosofiei o găsim în logică. La greci nu era deosebire între logică și teoria cunoașterii.

Raportul explicațiilor transcendente e complex. Spre înțelegere el trebuie accentuat. Există un conflict între aceste explicații, conflict pe care manualele de filosofie îl ignoră sau îl maschează. Am văzut că metafizica sau teoria cunoașterii au un punct comun: ambele explică lumea cu principii exterioare. Între ele există însă această diferență: prima găsește aceste principii în realitate – în cea suprasensibilă anume –, pe când cea de-a doua le caută în însuși subiectul cunoscător. Atunci ne aflăm în situația următoare: teoria cunoașterii nu s-a arătat chiar de la început opusă metafizicii: din contră, ea i-a fost tovarășă bună la început, până când teoria cunoașterii n-ajunsese încă a se construi în disciplină de sine stătătoare. Astfel între ele nu era posibil la început un conflict, deoarece orice metafizică are implicit o teorie a cunoașterii, nu însă orice teorie a cunoașterii implica metafizică.

La început teoria cunoașterii fu tributară metafizicii. Când însă ajunse conștientă de puterile sale, încercă a înlătura metafizica ori a o înlocui. Faptul are loc în timpurile moderne. Problema noastră e a-i determina structura. Ne vom întreba în acest scop: de ce teoria cunoașterii tinde să înlăture metafizica? Aceasta e important a cunoaște, deoarece aici stă originalitatea teoriei cunoașterii, aici e pericolul la care poate ajunge ea. Greșeala de bază ce se face în teoria cunoașterii a fost numită de Richard Avenarius *„teoria introecției"*, ceea ce înseamnă proiecția aruncată de conștiință în suflet a lumii sensibile.

A vorbi de ceva, zice introecția, înseamnă a-l cunoaște. Însă a-l cunoaște înseamnă a avea modificări sufletești. Dar teoria cunoașterii zice că a avea aceste modificări înseamnă a avea însăși cunoștința principiilor, a esențelor în interior, spre deosebire de metafizică, ce le pune în exterior. Greșeala teoriei cunoașterii relevată de teoria introecției constă, deci, în a considera principiile existenței, esenței, în interior, ca copii fidele ale exteriorului. Problema ce se pune e următoarea: cum putem cunoaște obiectele lumii exterioare numai prin proiecția lor în interior, când de fapt cunoașterea e o comparare? Compararea însă presupune doi termeni prezenți în același loc. Cum putem compara obiectul din exterior cu copiile lui din interior? Deci, aceasta fiind imposibil, e dată caducitatea teoriei cunoașterii. Și deci încadrarea ei cu necesitate în metafizică sau logică.

Facem aici o paranteză: teoria cunoașterii pretinde că afirmația de mai sus („Reprezentările sunt în mine") e o axiomă. Aceasta nu e atât de evident. De aici o regulă: ori de câte ori ni se prezintă o definiție trebuie să-i aplicăm regula critică: are ea ca punct de plecare o propoziție care să nu aibă nevoie de nici o justificare? Dar noi nu putem admite că reprezentările sunt numai în conștiință. Să aplicăm aceasta și metafizicii. Aceasta admite că în afară de lumea sensibilă mai există o alta, suprasensibilă, care e adevărata realitate. Nu putem ști dacă este așa. Tot astfel este cu teoria cunoașterii. Poate că aceasta să aibă dreptate, cunoaștem numai reprezentările obiectelor, nu și obiectele... De aici a decurs pentru filosofie un mare neajuns, de aici lipsa de progres. Revenim acum la efectele punctului de plecare al introecției.

Introecția are la Avenarius un înțeles precis: începem prin a spune că reprezentările sunt în X... (de la el nu cunosc corpul), apoi sunt în mine, ceea ce duce la următoarele rezultate: 1) nu cunosc decât reprezentările prin noțiunile mele și indirect prin ele obiectele; 2) soarta inevitabilă a filosofiei e să ajungă la imposibilitatea de a cunoaște: în adevăr, dacă nu putem dovedi că reprezentările exprimă exact obiectele, cunoștința justă e declarată imposibilă. În tot cazul, i-ar rămâne filosofiei să facă dovada corespondenței dintre reprezentări și obiectul lor.

Dacă nu, după teoria cunoașterii, cunoașterea obiectului nu e posibilă. Finalul acestei situații este scepticismul – adică îndoiala asupra valorii cunoașterii – sau solipsismul (de la *solus* = singur), adică: nu sunt sigur decât de mine însumi, iar universul nu există decât ca reprezentări despre el; de existență nu pot ști nimic. Putem afirma în momentul de față că dovada corespondenței între reprezentări și obiectele lor nu poate fi făcută, deci e imposibilă o cunoaștere a adevăratei realități; căci a afirma că reprezentarea exprimă exact realitatea ar însemna că avem și reprezentarea ca ceva interior și obiectul tot ca interior, ca să-i pot face comparația. Nu pot compara însă acești termeni neavându-i pe ambii în interior. Rezultatul la care duce astfel teoria cunoașterii este concluzia că nu putem cunoaște decât reprezentările lucrurilor și legile acestor reprezentări. E concluzia la care ajunge Schopenhauer în lucrarea sa *Lumea ca voință și reprezentare*. Lumea e reprezentarea mea indiscutabil, zice el. Vedem dar că atât metafizica, cât și teoria cunoașterii vor să explice realitatea sensibilă răpindu-i caracterul de realitate și acordându-i-l numai pe cel de aparență. E o denegare și a sensibilității ce ne este reprezentată ca înșelătoare, dar neasigurat faptul, nedemonstrat temeinic, deplin. Metafizica tăgăduiește că lumea empirică, adică cea dată de simțuri e cea adevărată, în timp ce teoria cunoașterii declară că nu realitatea însăși o cunoaștem, ci reprezentarea acesteia în noi. Sub altă formă dar, vedem că ambele ajung la același rezultat. Ambele urmăresc explicarea lumii, dar, în loc de a face aceasta, o desființează teoria cunoașterii s-a constituit treptat, pornind cu oarecare semne din Antichitate și căpătând repede o dezvoltare care cu Immanuel Kant ajunge culmi înalte, sub denumirea de problema epistemologică. Avantajul explicărilor sale constă în faptul că practică metoda analitică din care trece la critică; apoi ea renunță la o deducție a lumii sensibile din principiile cunoașterii și se limitează apoi la catalogarea formelor gândirii. Aceasta o face însă numai în principiu, deoarece după Kant și sub egida doctrinei sale întâlnim o direcție filosofică ce încearcă reabilitatea metafizicii. După Kant izbucnește doctrina idealismului absolut cu ambiția de a duce la cunoașterea lumii empirice prin legile spiritului, prin idei. Noua metafizică îi are drept reprezentanți pe Fichte, Schelling, Hegel, cu scopul de a reconstrui lumea pe baza legilor spiritului. În legătură cu această definiție putem vorbi de o alta, secundară, aproape perimat, dar prezentă încă în unele manuale: filosofia ca analiză a spiritului care încearcă nu o construcție deductivă a lumii, ci una prin analiza spiritului. De unde și numele de psihologie. După filosofia kantiană redusă

la teoria cunoaşterii şi la metafizică specială, vine idealismul lui Fichte, care n-a renunţat la o cunoaştere adevărată a realităţii, adică la metafizică. Dar cu Auguste Comte vedem o nouă metafizică, un nou fel de a cunoaşte lumea, ţinând de rezultatele ştiinţelor particulare. Comte ajunge astfel la o metafizică inductivă care se înalţă la principii nu prin mijloace ce depăşesc experienţa, ci după explicaţiile ştiinţelor particulare. De la rezultatele ştiinţelor el ajunge treptat la principiile metafizice. Ca urmare, în secolul al XIX-lea, începând cu Fechner, Hartmannn, Lotze, Fouillée, metafizica renunţă la pretenţia de a fi regina ştiinţelor, mulţumindu-se cu rolul de a da o completare ipotetică a ansamblului. Este o prelungire a ştiinţelor, depăşind însă experienţa. Să reluăm acum cealaltă latură a temei noastre şi anume:

Explicaţiile imanente, pozitiviste. Ele pornesc de la convingerea că un lucru se explică prin sine nu prin mijloace superioare, nu prin principii din afară. Auguste Comte (1798-1857) a denumit această nouă formulă de cunoaştere „pozitivism". Pentru el toate explicaţiile transcendente erau imposibile pentru că: 1) toate explicaţiile transcendente sunt principii abstracte, deci inaccesibile experienţei; 2) teoria cunoaşterii presupune întoarcerea spiritului asupra lui însuşi, ceea ce, afirmă Comte, nu e cu putinţă. Rezultatul este că trebuie să se renunţe a determina lumea prin limitarea la o simplă conexiune, sintetizând, sincronizând – aceasta în ordinea exteriorului; în ordinea conştiinţei – să supravegheze gândirea.

Înţelegem deci de ce Comte renunţă la determinarea fundamentelor: fiindcă avem aici insuficienţe de cunoaştere. Metafizica şi teoria cunoaşterii ajung în adevăr la determinări discutabile. Dar o slăbiciune prezintă şi pozitivismul. Ea stă în faptul că se renunţă la rolul de căpetenie al filosofiei: descoperirea fundamentelor, a principiilor. Comte susţinea să se renunţe la determinările acestea, fiind sau metafizice, sau ţinând de teoria cunoaşterii. Noi însă întrezărim o altă posibilitate de determinare a principiilor prin adâncirea experienţei. De ce să căutăm acele fundamente afară, transcendent, cum socotesc metafizica şi teoria cunoaşterii – şi în experienţă? Dar o greutate se iveşte. E însăşi greutatea de adâncire a experienţei fără oarecare riscuri. Rămâne totuşi o formulă neîncercată, pozitivistă, nu în sensul lui Comte, care nu va căuta determinarea principiilor, ci o sinteză. Filosofia nu poate renunţa însă la determinarea fundamentelor. Firește ea va continua să colaboreze şi la organizarea rezultatelor ştiinţifice, dar nu va renunţa la ceea ce îi e specific, original. Determinarea e posibil a fi căutată în realitate, căci pozitivismul e un factor care s-a integrat, factor peste care nu se poate trece.

- Explicaţia transcendentală
  - Metafizica
    - Deductivă – obiectul spiritului
    - Inductivă
  - Teoria cunoaşterii
- Explicaţia imanentă
  - Analiza spiritului
  - Psihologismul

PRELEGEREA a VII-a
RAPORTUL DINTRE FILOSOFIE ŞI RELIGIE

Expunerile precedente au avut ca temă elucidarea unei chestiuni prealabile de o mare importanţă, anume a arăta în ce raport stau filosofia şi ştiinţa. Ne-am întrebat: este sau nu filosofia o preocupare teoretică sau ştiinţifică, sau ce alt fel de temă îşi propune ea? Scopul străduinţelor filosofiei este căutarea adevărului, adică constatarea a ceea ce „este realitatea".

Răspunsul pe care l-am dat acestora a fost următorul:

Filosofia *este* o disciplină teoretică sau ştiinţifică, deoarece scopul pe care ea şi-l propune e acelaşi ca al oricărei ştiinţe: descoperirea şi explicarea adevărului – adică a *ceea ce* este nu *ce dorim* să fie realitatea prin mijloacele naturale de cunoaştere ale omului: experienţa şi gândirea. Asupra acestui punct, dacă facem abstracţie de diletantism, constatăm că în epoca contemporană a filosofiei există un acord asupra acestui caracter fundamental de disciplină ştiinţifică. În discuţie este doar chestiunea: ce fel de disciplină ştiinţifică este filosofia? Şi în această privinţă ajungem la un acord, dacă atribuim filosofiei caracterul acesta: că ea nu e o ştiinţă specială, nu stă pe acelaşi plan cu ştiinţele pozitive, ea nu poate fi identificată cu acestea, ci e o *ştiinţă generală*, universală. În ceea ce priveşte caracterul de generalitate, două sunt punctele de vedere istoriceşte determinate.

1. În înţelesul nediferenţiat: filosofia e ştiinţă în general, e totalitatea ştiinţelor sau a cunoştinţelor. E înţelesul iniţial al filosofiei, antic şi medieval, dar nu şi modern, în primele momente. Mai mult, acest înţeles a stăruit, cu oarecare rezerve, până şi la Frideric Paulsen.

2. În înţelesul diferenţiat, acceptat în al doilea rând, se concepe filosofia ca trebuind să aibă un obiect propriu: e ştiinţa principiilor întemeietoare şi unificatoare a cunoştinţelor. E ştiinţa fundamentelor lumii şi vieţii. În ultimele prelegeri, de acest înţeles al filosofiei ne-am ocupat. Acest înţeles am văzut că se diversifică după înţelesul principiilor care unifică, după experienţă, după cum principiile explicative stau în afara sau în lăuntrul experienţei, şi avem astfel o explicaţie transcendentă ce duce la metafizică şi la teoria cunoaşterii. Explicaţia imanentă a luat naştere chiar în sânul celei dintâi, anume cu Auguste Comte.

Filosofia în înţeles de rezultat general al ştiinţelor speciale şi în înţeles de concepţie a fundamentelor lumii şi vieţii are nevoie de o precizare, anume: dacă orice filosofie e o concepţie despre lume şi viaţă, nu orice concepţie despre lume şi viaţă este o filosofie. Iată cazul concepţiei religiei în această privinţă, concepţie mult mai veche decât cea filosofică.

3. Să ne ocupăm în cele ce urmează de raportul dintre religie şi filosofie. Religia[1] e o categorie culturală premergătoare filosofiei. În adevăr, există popoare fără o filosofie, dar nu fără o religie. O viziune cât de rudimentară religioasă

(teopatică sau teocentrică) prezintă orice popor. *Teopatic* înseamnă a avea pe Dumnezeu în suflet, a suferi cu el. *Teocentric* e a pune pe Dumnezeu în centrul lumii. Problema ce ni se pune este de a cerceta raportul dintre religie şi filosofie. Deoarece ambele sunt concepte despre lume şi viaţă, vom întâlni la fiecare note comune, dar şi note distinctive. E necesară o rezumare a caracterelor metafizicii pentru a statornici în ce constă raportul dintre *ea şi religie.*

Ca punct de reper vom considera în filosofie una din principalele forme sau înţelesuri ale acesteia, anume metafizica, cea mai veche. Înţelesul de metafizică l-a luat filosofia întrucât cauza lumii era socotită ca din afară de ea, transcendentă. Nu trebuie pierdut din vedere acest înţeles al metafizicii, ca disciplină explicativă a lumii prin fundamente ce depăşesc aparenţa sensibilă (cauza schimbării lumii prin ceea ce nu se vede). Filosofia ca metafizică, adică teorie a adevăratei realităţi, diferă de religie în primul rând prin *metodă*:

1) Religia se foloseşte de reprezentări mitice, de simboluri, în timp ce filosofia se foloseşte de cunoaşterea naturală.

2) Religia se foloseşte de revelaţie, ca obiect de credinţă, pe când filosofia se foloseşte de raţiune.

Pentru determinarea raportului e necesar să stabilim punctele comune. Pentru aceasta, să cercetăm trăsăturile esenţiale ale metafizicii:

1) Universul, după concepţia metafizică, e o unitate organică, un tot, e marele tot, un organism;

2) Unitatea universului se explică printr-un factor care are caracterele de etern, indestructibil, infinit, constitutiv al adevăratei realităţi;

3) Factorul etern indestructibil etc. care explică unitatea organică a universului nu poate fi obiect de percepţie, de intuiţie sensibilă, ci exclusiv de gândire, inteligibil, nu sensibil; nu e din această lume, ci alcătuieşte un substrat ascuns; nefiind sensibil, are ceva analog sufletului.

Iată cum metafizica înclină spre idealism, dând precădere sufletului. Pe scurt, universul are o unitate fiindcă înapoia lumii aparente stă ceva unic, etern, inteligibil şi de ordin spiritual. Să trecem acum la notele caracteristice ale religiei. O definiţie a acesteia care să satisfacă în tot nu avem. Numeroase au fost definiţiile date ei fie de partizanii să, fie de cercetătorii din afară. Descoperim însă la toate şi note identice, ca următoarele: 1) religia e o totalitate de note de credinţă şi înţelegere exprimate de sentimente şi manifestate în exterior prin practici şi diferite ritualuri, codificate de organizaţia socială a religiei care este biserica; 2) credinţa are ca obiect generic o forţă invizibilă, de dincolo de lumea sensibilă, infinită, eternă, arbitru suveran al vieţii omeneşti; 3) această forţă suverană e de natură spirituală, este divină. Pentru credincioşi deci notele fundamentale ale religiei sunt: o existenţă spirituală, infinită – Dumnezeu – şi o existenţă spirituală finită – sufletul omenesc –, care e, la rându-i, de o esenţă superioară materiei coruptibile, esenţă ce năzuieşte numai la lumea eternă. Vedem din aceasta că filosofia şi religia au acelaşi

subiect: adevărul realității e dincolo de lumea aparentă, e etern și indestructibil. Deosebirea între ele stă în faptul prim că metodele lor sunt diferite:

1) În ceea ce privește metoda, religia recurge la reprezentări simbolice, mitice, în timp ce filosofia recurge la cunoștința naturală. Dar filosofia ca metafizică, deși se opune religiei în ce privește metoda, de la început ea a avut ca temă raționalizarea mitului. Așa, la greci, teologia făcea parte din metafizică și chiar din fizică. Pentru Aristotel, această culme a filosofiei antice – metafizica – era numită și teologie. Grecii n-au avut o teologie independentă, nici o castă sacerdotală.

Creștinismul e acela care a introdus o învățătură teologică independentă. Fapt e însă că teologia, în preocupările ei, se identifică cu metafizica. Iar aceasta a urmărit raționalizarea mitului, căci în înțeles de știință a lucrurilor lumii metafizica nu s-a mulțumit cu mitologia. Tipic pentru toate timpurile în această privință e Xenofon, întemeietorul filosofiei eleate („școala din Eleea") în sec. VI î. Hr., la care găsim interesante fragmente din care să reiasă această luptă a filosofiei cu reprezentările mitice tradiționale. „Dacă boii, caii și leii ar avea mâini cu care să picteze și ar produce opere de artă, boii ar picta pe zei cu coarne... etc.

Etiopienii i-ar face negri, tracii, cu părul roșu și ochii albaștri...". Tot astfel se arată că Homer și Hesiod au atribuit zeilor înclinații omenești, adesea defecte, imoralitate etc.

Filosofia a încercat să salveze miturile[2] prin alegorii.

Ce este mitul? E o personificare a unei puteri mai mult sau mai puțin controlabile. Personificarea e o abstracție a minții, prin care se acordă realitate și individualitate unei puteri supranaturale ce izbește fantezia.

Mitul e deci o antropomorfizare. Este o proiecție a omului în natură; sau antropocentrismul: omul considerat ca centru al universului. Religia completează mitul cu tendința omului spre mântuire; ambele au ca domeniu realitatea suprasensibilă eternă. Ca metodă, filosofia în înțeles de metafizică s-a constituit împotriva mitului, dar apoi a căutat să-l raționalizeze. Dacă cercetăm aspectul profund al religiei găsim că acesta e mistic. Între mistică și filosofie putem fixa același raport. Ca notă distinctivă a filosofiei găsim că ea a ieșit din mitul primitiv, dar s-a dezvoltat independent, degajându-se de acesta. Ea e o raționalizare a misticii primitive.

Acest fapt rămâne constat. Rămâne să fixăm acum notele misticii. Ele sunt următoarele:

1. O cunoaștere directă a divinului prin contopire cu Divinitatea în actul intuiției filosofice. Cum e posibilă această contopire? Fiindcă totul e *unul*, sau numai unul e *tot*, numai unul există; divinul e multiplu, sensibilitatea e aparentă.

2. În aceasta stă *fericirea și mântuirea finală*, prin contopire, care e posibilă, divinul și sufletul fiind de aceeași natură. În al doilea înțeles al său, mistica e participarea misterioasă a tuturor lucrurilor (așa numita *lege a participării lucrurilor*,

a lui Levy Bruhl), în mentalitatea primitivului omul se identifică cu emblema clanului sau cu „totemul". Dacă totemul unui trib e o pasăre, un papagal, fiecare membru al acestui trib primitiv se socoteşte a fi acea pasăre. Prin urmare, pentru mentalitatea omului primitiv există *unul* şi *totul* ca strâns legaţi. Alt caracter al misticii – caracter recent stabilit – e acela de *absolutizare*, adică de ridicare la rangul de absolut a unei preocupări omeneşti, limitată – de pildă, ideea democratică, ideea naţională etc. –, de unde şi numele sugestive des întâlnite azi ca: *mistica democratică*, având ca idee conducătoare democratismul; *mistica naţională*, care reclamă respectarea principiului naţional. Înţeleasă şi determinată prin aceste note, mistica – trăsătură caracteristică a religiei – ajută la a fixa a doua notă distinctivă între filosofie şi religie.

Din acest punct de vedere religia apare ca o funcţie de raţionalizare socială a motivelor misticii. Religia are ca note distinctive caracterul mistic şi mistica. Ca metodă, ea utilizează revelaţia. Religiile monoteiste – mozaismul, budismul, creştinismul – au fixat un abis între religie şi filosofie. Încercări de înlăturare a acestui abis s-au făcut, dar au fost infructuoase. Abisul constă în faptul că filosofia se serveşte de cunoaşterea naturală (de raţiune şi de experienţă), care e o lumină naturală, pe cât timp religia foloseşte lumina supranaturală de revelaţie. Dar consideră prin natura sa revelaţia ca *infailibilă*, ea este *indiscutabilă*. În consecinţă, revelaţia e *autoritară*, e obiect de credinţă. Dar credinţa are două înţelesuri: în primul rând, ea este o cunoştinţă premergătoare celei ştiinţifice, e mai simplă şi e mai puţin sigură. Este o cunoaştere aproximativă, ipotetică. În al doilea rând, credinţa are însă o *evidenţă interioară* de certitudine, superioară, bazată pe revelaţia însăşi, care este lumina coborâtă de la Dumnezeu. Acest din urmă înţeles al credinţei a continuat multă vreme. El a dat naştere aşa numitului *fideism* , care constă în a baza totul pe convingerile de credinţă, ceea ce e direct opus scientismului, care caută explicaţii raţionale. de aici au decurs discuţii printre contemporani.

Cu privire la revelaţie şi raţiune observăm o instructivă încercare de apropiere, de conciliere între filosofie şi religie. Să cercetăm în legătură cu acestea mijloace de împăcare între filosofie şi religie, între raţiune şi revelaţie. Iată un exemplu: creştinismul trebuind să transmită adevărurile sale revelate, ceea ce înseamnă a le face pe *înţelese*, a trebuit să le apere împotriva păgânilor sau chiar şi împotriva ereticilor. A recurs atunci la raţiune, la ştiinţă.

Necesitatea de comunicare a condus deci la o împăcare. *Condiţiile acestei împăcări*:

Am văzut că revelaţia e infailibilă, e indiscutabilă. Ea a fost codificată în dogme, cărţi sfinte, în ceea ce părinţii bisericii au stabilit. Cu aceste caractere ale sale, o raţiune bine întrebuinţată nu intră în conflict cu revelaţia. Şi totuşi, în caz de conflict, raţiunea, după condiţia primă, trebuie să cedeze dogmaticii teologice. Acestea sunt postulatele conlucrării la trei etape ce le găsim în Evul mediu în scopul acestei apropieri:

1) La începutul scolasticii, când domneşte convingerea că toate dogmele pot fi demonstrate: tot ceea ce e crezut poate fi demonstrat, justificat (pretinde Sf. Anselm: *credo ut inteligam*); concilierea aceasta era însă şubredă. Conflictul provenea din aceea că ştiinţa năzuieşte spre libertate, în timp ce dogmele pretind autoritate.

2) În secolul al XII-lea şi al XIII-lea, o nouă încercare de conciliere se produce; e vorba de Sf. Toma, pentru care unele din articolele de credinţă nu pot fi demonstrate şi nici n-au nevoie: ceea ce e crezut, nu are nevoie a fi demonstrat, înţeles; ceea ce e demonstrat, nu are nevoie a fi crezut. Credinţa se bazează pe o lumină supranaturală. În schimb, raţiunea prepară pentru acceptarea convingerilor credinţei.

3) De aici mai era un singur pas până la afirmaţia că nici o dogmă nu poate fi demonstrată, concluzie la care ajunge *nominalismul*, prin reprezentantul său Wilhelm din Okcam (sec. XIV).

Întâlnim aşadar, în această privinţă, două atitudini distincte: cea care susţine că tot ce e crezut poate fi şi demonstrat sau are nevoie de demonstraţie şi cea după care credinţa şi raţiunea sunt separate, ele nu pot intra în conflict. În filosofia modernă vom întâlni cele două încercări de conciliere: cea dintâi la Bacon, Descartes, Malebranche, Leibniz şi John Locke, care susţine că: unele din adevărurile credinţei pot fi demonstrate, iar altele nu; această direcţie reprezintă *deismul*. A doua o întâlnim la Voltaire, Hume, Rousseau, care susţin eliminarea acelor dogme care sunt iraţionale. Aşadar, la sfârşitul secolului al XVIII-lea asistăm la serioase încercări de împăcare. Se ajunge, în general, la soluţia că unele din dogme nu pot fi demonstrate. Demonstraţia slăbeşte credinţa, se susţine. Credinţa are o putere superioară. Domeniul ei e natura cognoscibilă.

La Kant şi Spencer problema aceasta asupra raportului dintre filosofie şi religie, anume încercarea de împăcare, e întâlnită şi rezolvată în felul următor: în ceea ce-l priveşte pe Kant, iată propriile lui cuvinte – „A trebuit să distrug ştiinţa ca să fac loc credinţei". Spencer afirmă că între domeniul ştiinţei – cognoscibilul – şi domeniul credinţei – incognoscibilul – nu poate exista conflict, deci nici între religie şi ştiinţă, care astfel şi-au separat domeniile. Ne mulţumeşte pe noi însă această soluţie? Cele două încercări de împăcare au afirmat , în general, că domeniile acestea diferite sau se suprapun, sau se exclud. Atitudinea noastră se impune a fi acesta: filosofia, trebuind a fi fără prejudecăţi, nu trebuie să aibă nici prejudecăţi religioase, dar nici antireligioase. Ea nu va fi nici teistă, nici ateistă. Ea nu va urmări nici să justifice credinţa, nici s-o ruineze. Ea trebuie să cerceteze adevărul. Se înţelege că în acest drum al său, ea ar putea ajunge la concluzii care să fie de acord cu afirmaţiile religiei. E cazul fericit. Dar s-ar putea întâmpla să ajungă şi la concluzii opuse; concilierea în acest caz va cere sacrificii de ambele părţi, căci dacă i se vor cere sacrificii numai filosofiei nu se va ajunge la nici un rezultat, iar răspunderea conflictului nu va mai cădea în sarcina filosofiei numai, ci în sarcina acelei dintre părţi care şi-a menţinut cu strictă încăpăţânare vederile sale.

Această prelegere este consacrată unei chestiuni gingaşe, iritante, chestiune ce a preocupat şi preocupă adânc problemele noastre de filosofie: raportul dintre filosofie şi religie. În continuare, vom rezuma concluziile obţinute şi le vom completa.

Am văzut că între religie şi filosofie există şi acord, dar există şi dezacord. Elementul de acord este faptul că, sub formă de metafizică, filosofia urmăreşte explicaţia lumii sensibile prin forţe ce stau dincolo de lumea aparentă nouă; iată deci conceptul de spirit, de suflet, concept pe care îl întâlnim şi în religie. Ambele deci centrează realitatea ca având cauze, determinate ca stând dincolo de lumea sensibilă, aparentă. A fost posibil acest element de acord între ele, deoarece şi una şi alta închid în ele ceva antropomorfic; iar antropomorfismul vine, cum am spus, din tendinţa de personificare a forţelor ce activează în lume. Există însă, cum am spus, şi un element de dezacord, rezultând anume din faptul că, sub orice formă am considera-o, filosofia, ca metodă, se serveşte de *raţiune*, în timp ce religia foloseşte, pe de-o parte, *mitul*, iar pe de alta, *revelaţia*, mai ales sub forma misticismului: de unde şi exprimarea mistică. Totodată am mai văzut şi opoziţia între aceste două căi de explicare, *raţiune* şi *relaţie*.

Revelaţia are ca obiect credinţa şi caracteristic are sau pretinde autoritatea, fiindcă rădăcinile ei sunt în sentiment. Dar nu cumva putem descoperi în sentiment un principiu explicativ al lumii şi deci motivul primordial al filosofiei, pe baza căruia concilierea să fie posibilă? Nu cumva motivul conflictului îşi are originea în acest element iraţional al religiei care e sentimentul? Din acest punct de vedere deci, motivul conflictului trebuie căutat în accentuarea elementului iraţional în religie. În adevăr, constatăm adesea tendinţa de a ni se prezenta religia sub o formă prea intelectualizată şi ignorându-se în acelaşi timp latura afectivă; aşa, de pildă, filosoful german Schopenhauer numeşte religia „o metafizică populară", iar metafizica „o religie a celor culţi", prin faptul că metafizica ni se înfăţişează, ca şi religia, ca o tălmăcire rudimentară a lumii. La aceeaşi concluzie ajunge filosoful pozitivist August Comte. După acesta, încercând să-şi explice cosmosul, omenirea a trecut prin trei faze distincte:

1) Întâi ea a recurs la explicaţia *teologică*; e faza în care cauzele acestei lumi sunt considerate ca fiind nişte agenţi spirituali, superiori, de dincolo de lumea sensibilă.

2) A doua fază e cea *metafizică*: fenomenele lumii aparente sunt explicate prin forţe oculte.

3) Faza pozitivă: acum fenomenele lumii nu mai pot fi explicate nici prin agenţi supranaturali, nici prin entităţi ascunse înapoia lumii percepute cu simţurile ei, ci cu ajutorul *legilor* care exprimă raporturile constante şi necesare ale existenţei acestor fenomene.

Religia e, cum s-a văzut, o explicaţie rudimentară a lumii. Totuşi noi constatăm că ea n-a murit; mai mult, ştiinţa însăşi n-a putut depăşi prea mult acea explicaţie. În faptul că religia n-a putut fi înlăturată de către ştiinţă, înseamnă că religia nu are ca obiect explicaţia cauzală a universului. Din acest punct de vedere, ştiinţa contemporană e concludentă.

Se susţine astăzi că prezentarea religiei ca o explicaţie a lumii e o deformare a acesteia. Religia e un mod de a trăi. Fundamentul ei e de natură afectivă şi voliţională, activă.

A avea *emoţia* unui lucru, adică a lua atitudine vitală faţă de acesta sau a-l *cunoaşte* e ceva cu totul diferit. Orice sentiment intens dă impresia de absolut. Filosoful german Keyserling spune că omul primitiv nu încearcă o *explicaţie* a lucrurilor prin ştiinţă, ci ar vrea să se simtă *bine* cu ajutorul religiei.

La aceeaşi concluzie ajunge sociologul contemporan Durkheim, care are meritul de a pune fenomenul religios într-o lumină nouă. El arată cum religia nu îmbogăţeşte cunoştinţele noastre, ea nu aduce soluţii mai profunde în problemele noastre asupra lumii şi vieţii. Ea e o atitudine în viaţă, o ridicare a nivelului vieţii. Prin religie, spune el, nu ştim mai mult, ci putem mai mult. Din acest punct de vedere, religia nu poate fi o iluzie. De aceea şi psihologul de prim rang Wilhelm Wundt, în *Elemente de psihologie colectivă*, declară că nu inteligenţa, reflecţia asupra naşterii şi înlănţuirii fenomenelor sunt generatoarele mitului, ci afectul. Ori care e efectul specific al religiei? Este sentimentul colectiv de dependenţă faţă de o voinţă ce depăşeşte cu mult puterile omului. Acest sentiment a fost produs la toţi oamenii de spectacolul grozav al morţii sau de fenomenele înfiorătoare ale universului ca: fulgere, cutremure, prăbuşiri, vulcani ori alte catastrofe cu repercusiuni sociale. Aceste fenomene covârşitoare produc sentimente intense din care toţi oamenii se împărtăşesc cu groază, au emoţii. Dar religia mai e şi acţiune. E un raport de acţiune reciprocă între sufletul uman şi divinitate, care e de aceeaşi natură spirituală şi la care speră omul să găsească un sprijin.

Ajunge astfel la următoarea definiţie: religia e sentimentul limitelor puterilor noastre şi voinţa de a căuta prin intermediul ritualului sprijin de la puterile ce ne depăşesc puterile noastre. Fireşte, religia are şi o latură intelectuală, teoretică: teologia. În acest aspect, religia şi metafizica se întâlnesc dau luptă sau sunt de acord.

În adevăr, teologia sau faţa intelectuală a religiei are ca misiune să precizeze *natura* voinţelor superioare, să ne convingă că sunt de natură *spirituală* şi că au o latură *morală*. Dar prin aceasta latura activă, voliţională şi emotivă a religiei rămâne în picioare. Nici un argument teoretic nu poate suprima religia. Sentimentul e o realitate care exprimă năzuinţe superioare ale sufletului.

Pe scurt, putem rezuma: religia e un afect profund tradus în ritual, având o anumită concepţie intelectuală. Dar în religie concepţia intelectuală e secundară, pe când în filosofie ea e decisivă. În schimb, ce rol are în filosofie afectul? Această chestiune preocupă filosofia contemporană. Este, am putea spune, un punct nevralgic al filosofiei contemporane. În adevăr, filosofia are ca scop adevărul. Are filosofia în afară de acesta şi rolul de a satisface trebuinţe intime ale noastre? Are ea obligaţia de a satisface aceste trebuinţe intime? Ori numai să exprime universul, ceea ce îl unifică? Au fost filosofi care pretindeau filosofiei să fie obiectivă, dar să

satisfacă şi acele trebuinţe intime, aşa de pildă Wundt, Lotze etc. Aceasta e însă o pretenţie exagerată, cerând filosofiei aceste două rosturi ajungem la un rezultat hibrid, ea nu va putea niciodată să fie şi obiectivă şi să satisfacă şi necesităţi intime. Convingerea noastră este că filosofia nu poate fi decât teorie, dar o teorie obiectivă. Calea ei cea dreaptă este cercetarea prin care să ne dea explicaţia obiectivă a lumii. Dorinţele, afectele, sunt o primejdie ce trebuie evitată în filosofie.

Nici sentimentul religios, dar nici cel estetic n-au cuvânt în filosofie. Aici n-avem de urmărit decât adevărul şi justificarea lui. Se poate ca acesta să nu fie plăcut, se poate ca drumul să fie spinos. Dar seducţiile trebuie înlăturate. Frumosul e o valoare preţioasă. În filosofie însă frumosul nu are să impună. El nu trebuie confundat cu adevărul. El e obiectul artei (şi o confuzie a genurilor e prea primejdioasă). Aceasta s-a întâlnit des în filosofie. Aşa s-a încercat a se prezenta filosofia ca o artă, ca o construcţie estetică. Aceasta are drept rezultat a o compromite, a o micşora.

Tendinţa aceasta o întâlnim la pozitivişti şi la materialişti. Astfel, Lange, istoric al materialismului, o numeşte „o poezie a idealului", Renan – „o poezie de concepte". Au existat însă şi filosofi care, comparând filosofia cu arta, au vrut să înalţe filosofia; e cazul lui Schelling, în cadrul idealismului, sau al lui Bergson, în cadrul realismului. Dar nici unul dintre aceştia nu intră în conflict cu necesitatea ca filosofia să urmărească adevărul. Ei vor doar să accentueze că arta, prin intuiţie, e un mijloc de cunoaştere.

În general, sentimentul nu poate fi exclus din filosofie atunci când el nu tulbură. Aceasta se întâmplă însă rar.

În filosofie nu trebuie să fie chestie de entuziasm. Să fim prudenţi aşadar cu sentimentul aici, căci el perverteşte gândirea îndemnând a accepta uşor ideile plăcute. În adevăr, sentimentul deformează logica, construind o logică a pasiunilor, care duce la acceptarea fără discuţie a unei premise plăcute şi căutarea unor argumente pentru a o justifica; care, evident, fiindcă am pornit de la un neadevăr, nu vor fi doveditoare. Aceasta e în filosofie primejdios. Devenim unilaterali şi dogmatici. Devenim impermeabili faţă de argumentele ce ne-ar tulbura în convingerea noastră sentimentală, dar indulgenţi pentru cele cât de uşoare ce par a o ilustra.

Un rol cât se poate de mare au jucat sentimentele la punerea şi soluţionarea unor probleme în metafizică. De aceea aceasta n-a ajuns la rezultate mulţumitoare. Ea a pretins a fi o ştiinţă absolut sigură Faptul că ea n-a rezistat obiecţiilor ce i s-au adus nu s-a datorat atât elementelor sale ipotetice, cât subiective. Ea a devenit un mijloc de refugiu, un paradis al celor ce lucrau din sentiment. E adevărat că visul ajută în prevestirea nenorocirilor şi trebuie acceptat în acest caz, dar el nu convinge, el nu trebuie luat drept adevăr. De aceea susţinem împreună cu Schopenhauer: filosofia, sub orice formă am socoti-o, nu are alt criteriu al valorii sale decât adevărul. Totuşi trebuie să recunoaştem sentimentelor, dorinţelor, rolul de *resort* al filosofiei. Astfel, filosofia acceptă aforismul lui Vauvenargues: „Toate ideile mari vin din inimă". Şi atunci ne întrebăm: care e

sentimentul specific al filosofiei? E sentimentul cosmic, sentimentul totalității, al unității. După interpretarea lui Herman Fürk, Faust e reprezentantul tipic al filosofului însetat de etern, Mefisto, omul ataşat de mărunţişurile vieţii, dornic de clipă, de efemer. Şi Faust numai atunci cade pradă lui Mefisto, când va sacrifica eternul efemerului, când zice anume: „Opreşte, clipă, eşti atât de frumoasă!" În lucrarea sa *Lumea ca voinţă şi reprezentare* Schopenhauer spune că există în om o nevoie metafizică: omul e primul animal metafizic. Dar această obsesie a totalităţii e numai un resort în filosofie. Acest sentiment pe care l-am numit cosmic e în legătură cu un altul, instinctul de a cunoaşte, curiozitatea. Renan afirmă că aici stă începutul ştiinţei. Cele două forme sub care activează curiozitatea sunt *mirarea* şi *îndoiala*. Îndeosebi la greci o întâlnim pe prima.

În dialogul său *Theaitetos*, Platon o numeşte „patos filosofic", iar Aristotel, în *Metafizica*, spune: „Toate celelalte ştiinţe sunt folositoare, nici una însă nu e mai bună". Prin mirare oamenii au început să filosofeze. Şi religia cunoaşte această formă a curiozităţii, dar ea o recunoaşte faţă de excepţional: tunet, trăsnet, cutremur vulcanic. Filosofia însă o constată în ceea ce e universal, constant, obişnuit. Fontenelle, în *Entretien sur la pluralité des mondes* spune: „Toată filosofia e întemeiată pe două lucruri: avem spiritul de curiozitate şi ochii defectuoşi". În adevăr, filosofii îşi petrec viaţa în a nu crede ceea ce văd, ci a afla ceea ce nu se vede. Dar curiozitatea nu e numai mirare, ea mai e şi spirit de îndoială. Îndoiala ca mijloc de filosofare a fost accentuată de filosofii moderni. Ea a devenit un principiu de cercetare. Descartes e primul care afirmă. E recomandată şi de Herbert în introducere în filosofie. E bine ca orice destoinic începător în filosofie să fie sceptic. Îndoiala a trebuit să facă din suflet *tabula rasa*, ca să înlăture „idolii". Îndoiala e însă numai un procedeu, nu un scop, căci filosofia trebuie să cerceteze. Ea nu exprimă un obiect, este o atitudine: iubirea de înţelepciune. Principiul nu e cunoaşterea, ci filosofarea. Ca şi în filologie, în filosofie, înlăturând sentimentul, trebuie să folosim termeni precişi, deoarece greşeala se datorează limbajului figurat.

Să ne ferim şi de analogie; André Gide zice că este duşmanul filosofiei, este demonul analogiei. Vi se impune, în consecinţă, ca începători, a consulta şi dicţionarul termenilor din filosofie. Un bun dicţionar filosofic este: *Petite dictionnaire de la langue philosophique* par Cuiviller, Editura Colin, Paris.

PRELEGEREA a VIII-a
EPOCA DE DOMINARE A METAFIZICII

Am încheiat cu prelegerea trecută explicaţiile prealabile ale cursului nostru de introducere în filosofie, explicaţii ce pot fi reduse la următoarele două teme: prima, definirea şi fixarea cercului de preocupări specifice filosofiei; cea de-a doua, determinarea condiţiilor ce asigură existenţa sa, obiectul său.

Tema ce ni se pune acum va fi prezentarea naturii şi structurii problemelor şi soluţiilor mai reprezentative ce caracterizează întâia formă a filosofiei – metafizica.

Înainte însă de a lua în cercetare această primă formă a filosofiei, formă care este cea mai veche, mai semnificativă, dar şi cea mai fericită, să aruncăm o privire cuprinzătoare asupra etapelor principale ale filosofiei.

Ea este o creaţie a genului grecesc. La început, filosofia era totuna cu năzuinţa spre ştiinţă, preocuparea teoretică, în opoziţie cu cea practică. Dar în curând ea dobândeşte un înţeles ceva mai diferenţiat, începând a însemna nu numai năzuinţa spre cultură, ci capătă un înţeles care îi aduce o notă specifică. A face filosofie însemna la început a înţelege, a ordona. Înţelesul pe care grecul îl da atunci filosofiei e cel de ştiinţă în general. Aşa este la primii filosofi greci, la presocratici. Cu Aristotel însă se adaugă ceva nou la înţelesul filosofiei. Acesta accepta şi el primul înţeles dat filosofiei, de ştiinţă în general, dar unei anumite preocupări a acesteia, pe care o numeşte „prima filosofie" sau „teologia", sau şi „metafizica", adică cercetarea cauzelor prime, a principiilor existenţei în ceea ce aceasta are general.

Deşi Aristotel introduce această notă de diferenţă a filosofiei, el păstrează încă înţelesul prim de totalitate. Se vedea aceasta din termenii întrebuinţaţi: „prima filosofie". O transformare apreciabilă se produce la filosofii postaristotelici, epicurei şi stoici. Până la aceştia se păstrează însă vechiul înţeles complet. Cu ei însă filosofia e înţeleasă ca o capacitate sau virtute practică, care pe temeiuri ştiinţifice asigură fericirea: filosofia este după ei o aptitudine practică, o atitudine în viaţă. Dar şi la stoici, deşi filosofia se extinde şi la viaţa practică, totuşi ea păstrează înţelesul iniţial de ştiinţă în general. Iată aşadar cum, până acum, cunoştinţa şi fericirea sunt temele filosofiei. Filosoful nu e numai omul care vede clar, dar şi lucrează bine.

Deci se păstrează înţelesul de enciclopedie al filosofiei.

O primă transformare importantă a înţelesului grec al filosofiei are loc în Evul Mediu – şi aceasta fie venind din partea bisericii, fie de la profesiunile practice.

Biserica introduce o nouă ştiinţă care are ca notă distinctivă faptul că izvorul cunoştinţei stă în revelaţie: teologia.

Până în Evul Mediu nu exista o ştiinţă a lui Dumnezeu, independentă. Cu introducerea teologiei se răpeşte filosofiei caracterul de ştiinţă în general. Teologia, care până aici făcea parte din filosofie, este cea dintâi dintre ştiinţe care se desprinde cu totul din filosofie. Dar limitarea filosofiei în Evul Mediu nu vine numai din partea bisericii, ea vine şi din partea unor preocupări practice.

În Evul Mediu filosofia încetează de a mai fi ştiinţe în general, ci ea devine o ştiinţă alături de alte trei ştiinţe cultivate în cele patru facultăţi tradiţionale: Medicină, Drept, Teologie şi Filosofie. Aşadar, Evul Mediu răpeşte filosofiei înţelesul antic de ştiinţă în general, făcând din ea o ştiinţă particulară auxiliară Teologiei. Înţelesul acesta a continuat a trăi printre filosofi şi-l întâlnim chiar şi la

filosoful modern Paulsen. Dar cu Evul Mediu ea nu mai e știința în general, fiindcă alături de ea s-au mai constituit și alte științe. Diferențierea filosofiei în domenii de felurite științe s-a făcut datorită spiritului de investigație științifică. Totuși, în afară de teologie, drept și medicină, filosofia și-a păstrat și acum înțelesul antic, cuprinzând pe toate celelalte științe. Ca știință în general, filosofia avusese un înțeles mulțumitor. Acum însă nu-l mai avea.

Întrebarea pe care ne-o punem acum este aceasta: care e nota comună pe temeiul căreia sunt puse laolaltă în filosofie preocupările cele mai eteroclite? Ce au comun fizica, chimia, botanica, estetica, logica, spre a fi socotite ca făcând parte din filosofie? În filosofia veche, chimia căuta prefacerea metalelor în aur sau căuta piatra filosofală și elixirul vieții. Tot așa celelalte științe erau în strânse dependințe de filosofie. Dar în Evul Mediu înțelesul vechi al filosofiei nu era pierdut pe de-a-ntregul. Acesta dă prestigiu și avânt științelor spre descoperirile Renașterii și aceasta e nota lor comună cu filosofia.

Dar în epoca modernă e numai ca reminiscență din Antichitate acea denumire; înțelesul filosofiei ca totalitate a științelor este numai un prestigiu vechi al ei, dar poate mai arată și legătura dintre filosofie și spiritul științific.

Această transformare mare a filosofiei în pierderea înțelesului său a avut însă și o latură bună: dispărând înțelesul antic al filosofiei, trebuia să se pună întrebarea care mai este domeniul său specific? Cunoaștem accentuarea notei din Antichitate fixată de Aristotel: descoperirea fundamentelor, a principiilor existenței ca atare. Aceasta se petrece în Evul Mediu, care e mult mai metafizic. Acum metafizica e știința științelor, regina științelor, fiindcă ea urmărește cercetarea temeiurilor universului pe baza unificării științei.

Firește Evul Mediu era ispitit să facă din filosofie o știință deductivă, pornind de la principii la concluzii, o construcție apriorică a științei.

Clasificarea lui Aristotel era „prima filosofie" și filosofia, așadar la el se întâlnește un înțeles extins al filosofiei, al doilea înțeles, care cuprindea științele fizice, era pus în dependența de filosofie. În Evul Mediu se accentuează metafizica, a doua formă a filosofiei. Știința medievală e o știință deductivă, e legată de conceptele aristotelice. Către sfârșitul Evului Mediu, trece printr-o criză, constituindu-se științe aparte, independente. Evul Mediu nu se atinsese de nota filosofiei ca „știință în general". Cu începutul epocii moderne însă, se desprind științele care erau în lotul filosofiei însăși. Cea dintâi fu fizica. Urmează apoi chimia, astronomia, psihologia. Acestea pretind a fi independente, în înțelesul că nu au nevoie de întemeieri metafizice.

Totuși, până către sfârșitul Evului Mediu metafizica persistă, dar e o metafizică ce tot mai repede piere, în locul ei și pe ruinele ei instituindu-se celelalte forme ale filosofiei, anume teoria cunoașterii și filosofia ca chintesență a științei.

Acesta e tabloul generic al evoluției filosofiei. De acum tema noastră va apuca drumul de a determina originea problemelor de filosofie și destinul lor

alegând principalele forme. Începem cu metafizica. Epoca de dominare a metafizicii e, poate, visul cel mai frumos al filosofiei: să cunoşti principiile ascunse ale realităţii, cu care să îmbrăţişezi natura. Să urmărim notele distinctive ale metafizicii.

1) La început metafizica[1] s-a prezentat ca ştiinţă sigură apodictică. Ea era regina ştiinţelor.

2) Ca ştiinţă apodictică, metafizica are drept obiect principiile existenţei sau ale adevăratei existenţe, ale existenţei în sine, absolute, deci ştiinţa cea mai importantă fiindcă prin ea căutăm să descoperim secretele realităţii.

3) Principiile realităţii nu sunt din lumea experienţei, ci din afara ei, înţeles care nu trebuie uitat nici azi, când cuvântul metafizică se întrebuinţează adesea atât de greşit. Mijlocul de care metafizica se foloseşte în cercetarea principiilor existenţei n-a fost, nu este şi nu va fi nicicând obiect de experienţă. Metafizica depăşeşte orice experienţă posibilă. Atunci însă ne întrebăm: dar cum altfel cunoaştem? Răspunsul este: instrumentul de cunoaştere al metafizicii este gândirea pură, raţiunea. Cu ajutorul raţiunii putem depăşi datele sensibilităţii pentru a ajunge dincolo de sensibil, la realitatea indestructibilă, infailibilă, superioară. Astfel metafizica e ştiinţa apodictică a principiilor care unifică experienţa din afară sau a principiilor care dau experienţei unitate. Şi la acest rezultat ajungem prin gândire. După marele filosof german Kant, funcţia gândirii e să subordoneze datele experienţei. Recurgem astfel la o intuiţie superioară simţurilor. Dar fapt e că până la sfârşitul secolului al XVIII-lea metafizica tradiţională a păstrat credinţa că numai prin gândire pură ajungem la cunoaşterea absolută a realităţii suprasensibile.

E curioasă formarea termenului „metafizică". Aristotel, legislatorul ştiinţei antice, numeşte aceste preocupări relative la cauzele sau principiile lumii „prima filosofie". Le mai zice şi teologie, ontologie (în înţelesul primitiv: *ontos* = existenţă). La Aristotel, prin urmare, nu întâlnim termenul acesta; Andronikos din Rhodos (sec. I î.Hr.) publică operele aristotelice. În şcoala peripatetică circulau tratate ce se refereau la principiile existenţei. Erau însă fără legătură. Andronikos le aşază după preocupările de fizică, intitulându-le „cele de după fizică", adică lucrările sau operele ce urmează după preocupările de fizică – în limba elină, *Ta meta fizica* (*Ta* = cele, *meta* = de dincolo, de după). Ca termen tehnic de filosofie transformarea din *Ta metafizica* în *Metafizica* apare la alexandrini, la Merennius după unii, sau la neoplatonicianul Boethius. Formaţia acestui termen e înrudită cu aceea a termenului „matematici", cu următoarea deosebire: la acesta din urmă s-a păstrat pluralul, cum a fost întrebuinţat de la început, pe când la primul avem azi singularul „metafizică", deşi gramatical trebuia să avem şi aici pluralul „metafizici" (în adevăr, *ta* e pluralul neutru). Nu numai că s-a pierdut pluralul, dar, din neutru, la noi a devenit şi feminin.

O altă chestiune ce se ridică acum este aceea a expresiei „dincolo de cele fizice", care poate fi luată în două înţelesuri: I. înţelesul vechi: dincolo de lumea corporală înseamnă spirituală, întrucât spiritul e privit ca independent de corp; II.

înțelesul curent și care trebuie menținut: dincolo de cele fizice înseamnă dincolo de orice experiență a corpului sau a sufletului. Facem aici observația: dacă metafizica s-ar ocupa cu sufletul, ea n-ar fi altceva decât psihologia. Dar ea se ocupă cu ceva care depășește orice experiență, fie corporală, fie spirituală. Diferența nu e prea mare, dar trebuie reținut că metafizica se ocupă cu lumea ca realitate în sine. Platon și neoplatonicienii împart sufletul în două: o parte legată de corp și una fără nici o legătură cu acesta; a doua parte o constituia inteligența pură, rațiunea. Era tradițional la greci a se socoti că rațiunea ne e venită din afară. Neoplatonicienii consacră termenul de metafizică în înțelesul de religie, credință. Un elev al lui Platon definește filosofia ca „mântuire a sufletului". Semnificația adâncă a preocupărilor metafizicii se vede însă din faptul cercetării principiilor ascunse ce dau lumii unitate. Ea ne scoate astfel din preocupările banale ale vieții. Ea prezintă un mare înțeles, o mare sete pentru om. Există, spune Kant, în om o trebuință irezistibilă, metafizică. Dar omul nu are și mijloace de a satisface această curiozitate. Rezultă de aici întreaga tragedie a metafizicii, tragedie care e însă o necesitate. Guyau, filosof francez, numește aceasta „Riscul metafizic"...salt în necunoscut.

Rezonanța cea mare a metafizicii e prin faptul că ea ne promite a ne vorbi de marea taină a realității.

Ea a avut prezumția că are să descopere principiile ascunse ale realității, enigmele lumii, ale vieții. Dar din această încercare sau pretenție a sa metafizica își trage o structură paradoxală: pe punțile cunoașterii ea tinde să parvină la ceea ce depășește orice cunoaștere; de aici marea instabilitate a ei. Ca să ajungă la cunoașterea suprasensibilului, ea recurge însă la cunoștințe date de experiență, căci adevărul e că ceea ce metafizica are mai solid e împrumutul făcut de la fizică sau experiență în ceva corporal sau ceva spiritual. Metafizica are înclinarea aceasta însă de a da precădere spiritului. Ea vede cu preferință esența lumii în ceva spiritual. Până să ajungă însă la acest postulat, în tentativele ei Metafizica a recurs la experiența pe care a mascat-o, dând-o ca o revelație. În evoluția cugetării umane, metafizica a jucat un rol imens. Soarta filosofiei orientale a fost legată de metafizică. Această formă a filosofiei domină până la sfârșitul secolului al XVII-lea, când o criză se ivește.

Noi încercări de reabilitare se produc la începutul secolului al XIX-lea, cu filosofia speculativă (Fichte, Schelling, Hegel). O nouă descompunere suferă cu atmosfera pozitivismului lui Comte: pare acum un motiv de lichidare a metafizicii. Dar, ca prin minune, din nou ea își recapătă puternicia, devine vie, pasionantă.

Și nici nu putea fi altfel: o convingere metafizică dorește să aibă oricine. Întrebarea nu este însă *„ce dorim"*, ci „ce putem". Mai mare decât dorința e într-adevăr putința. Ne explicăm însă irezistibila necesitate de metafizică: o preocupare care a făcut să vibreze atâtea spirite nobile, atâtea minți cugetătoare adânc, trebuie să aibă un fundament. Spencer, mare filosof englez, recunoaște că în orice eroare

trebuie să se cuprindă şi un pic de adevăr. Există alături de dreptate şi ceva nedreptate, şi invers. Aşa trebuie să fie şi cu metafizica.

De aici noi trebuie să tragem o regulă de metodă: orice problemă, oricât de străină de experienţă s-ar părea, ea trebuie să-şi aibă rădăcini în experienţa însăşi.

Şi în filosofie, orice chestiune îşi atrage seva din viaţă, din experienţă. Probe găsim: în primul rând, cunoaşterea filosofică îşi are rădăcina în cea preştiinţifică; în al doilea rând, orice problemă e un semn de întrebare pus de fapte, de experienţă.

În metafizică se petrece tot astfel: anumite fapte se ridică în semn de întrebare ieşind din obscuritate. Vom cerceta deci acele fapte din obscuritate.

Prestigiul termenului „metafizică" e mare, dar în decursul timpurilor el a suferit schimbări. El a fost discutabil şi întrebuinţarea lui a fost făcută adesea primejdios. Şi e explicabil: el a trecut prin atâtea climate intelectuale care rând pe rând i-au adus o schimbare de înţeles. Totuşi ceva s-a păstrat nemodificat: căutarea principiilor. Problema stă astfel încă în picioare, căci în filosofie nu există revoluţie, ci se petrece numai o transpunere de materiale într-o clădire mai nouă, mai impunătoare. Regăsim de la început până la sfârşit în metafizică aceleaşi trăsături esenţiale.

În prelegerea viitoare ne vom ocupa în primul rând care-i fondul concret, direct care se impune în problemele metafizice, în al doilea rând, de preocupările ei esenţiale; apoi vom cerceta în cele ce vor urma soluţiile mai importante ale acestora, evidenţiind epoca ei de dominare în Antichitate şi Evul Mediu, constatând că criza metafizicii se datorează constituirii teoriei cunoaşterii. În măsura în care aceasta se construieşte, metafizica încearcă o descompunere de-a lungul epocii moderne.

PRELEGEREA a IX-a
[PRINCIPALELE SOLUŢII METAFIZICE]

Preocuparea de căpetenie a prelegerii trecute a fost fixarea obiectului metafizicii, cea mai veche formă a filosofiei, fiind totodată şi problema centrală a filosofiei. De aici a rezultat marea ei importanţă pentru istoria cugetării filosofice, motive pentru care Kant o numeşte „un ocean fără sfârşit, cu insule înşelătoare, cu gheţuri ce se topesc... făcând să naufragieze speranţele filosofilor". Şi am văzut că într-adevăr metafizica pretinde a fi o ştiinţă apodictică a adevăratei realităţi, neaccesibilă simţurilor.

Două erau trăsăturile fundamentale ce găsisem metafizicii: 1) e ştiinţa principiilor care unifică lumea, principii ce sunt dincolo de experienţă; 2) e ştiinţa absolut sigură, cea mai sigură, regina ştiinţelor. Să cercetăm acum mai departe aceste caractere ale metafizicii. Să vedem de ce ea crede necesară depăşirea experienţei. De ce ea caută principiile existenţei dincolo de aparenţă, de datele senzoriale anume cu ajutorul gândirii? În al doilea rând ne întrebăm: este posibilă

transcenderea experienţei, trecerea peste datele simţurilor, astfel ca numai prin gândire să ajungem la o cunoaştere absolută? Cu alte cuvinte, ne întrebăm: a) e posibilă metafizica?, iar dacă da, atunci: cum este ea posibilă? Mai ales această din urmă chestiune a căpătat o mare importanţă. Cu Kant ea a luat un rol de primă însemnătate, el punând problema: cum, şi dacă, este posibilă metafizica. Aceasta a fost o problemă critică ce a dat naştere la numeroase discuţii, căci un moment cât se poate de critic pentru metafizică apare atunci când teoria cunoaşterii se întreabă dacă tot ce este cunoscut este şi real şi dacă tot ce este real poate fi şi cunoscut. Problemele metafizicii au două rădăcini: în experienţă şi în acel tezaur însemnat al cunoştinţei preştiinţifice. Metafizica porneşte de la ceea ce e trăit, spre a se avânta apoi în regiuni eterate. Punctul ei de plecare e experienţa ca atare. Dar cum se prezintă experienţa, în general? Lumea nu este dată nemijlocit ca o pluralitate de lucruri în devenire. Metafizica va forma sistemul său deci, de la faptul acesta prim al devenirii, al transformării. Aşa fiind problema, metafizica e impusă de chiar natura sau structura experienţei. Dar în metafizică, pe lângă necesitatea impusă de fapte, rol însemnat au şi motivele subiective. Două categorii de motive caracterizează deci metafizica: 1) motive ce decurg din natura experienţei; 2) motive subiective: de ordin sentimental moral. Acestea din urmă au avut însă mai degrabă un rol deformant, determinând o falsă interpretare, ce constă ades dintr-o insuficientă analiză logică, întâlnită de altfel şi în ştiinţă.

Pe scurt, punctul de plecare al metafizicii nu poate fi decât experienţa nemijlocită; iar această experienţă se prezintă ca o diversitate de lucruri în *schimbare*, în *devenire*. Să cercetăm acum schimbarea. Ea se înfăţişează sub două forme: sau sub forme de proprietăţi, de calităţi, de însuşiri, de atribute ale aceluiaşi lucru – şi aceste proprietăţi sunt totdeauna intim legate de lucrul care le are –, sau sub forma de raporturi între lucruri, căci acestea nu sunt izolate, ci stau în raport de influenţare mutuală. De observat este că raporturile între lucruri sunt mult mai slabe ca raportul între un lucru şi proprietăţile lui. Într-adevăr, nu există un „roşu" în sine, în afară de un lucru, ci un lucru e roşu. Mai mult, deşi lucrurile stau în legătură unul cu altul, ele pot să se descompună, să dispară. Deci, în general, avem două feluri de schimbări: sau schimbări de proprietăţi la acelaşi lucru (*schimbări accidentale*), sau apariţia şi dispariţia unui lucru (*schimbări substanţiale*). Primele dau schimbarea prin transformarea proprietăţilor; celelalte fac ca un lucru să apară sau să dispară.

Problemele metafizice sunt impuse de aceste schimbări. E într-adevăr ceva enigmatic, ceva ininteligibil în schimbare. Cele două aspecte ale schimbării impun şi anumite soluţii ale problemelor ridicate. Prima problemă e ridicată de schimbarea calitativă sau accidentală. Ceva enigmatic este în schimbarea aceasta. Pierderea unor calităţi ale unui lucru ne pune într-adevăr întrebări, când experienţa arată că un lucru poate pierde una sau alta din proprietăţile lui. Prin acest fel de schimbare, lucrul nu devine *altul*, ci în alt fel. Îndeosebi pentru omul

primitiv este obsedantă această mutație a atributelor unui lucru. Ea scoate adesea primitivului strigăte de revoltă, exclamații de regret. A doua categorie de schimbări este acea prin care un lucru încetează a mai fi. Un lucru nu era, acum este, sau era și nu mai există, a pierit fără urmă. Mintea înmărmurește la ideea că lucrurile pier, natura e o necontenită schimbare de acest fel. În fața acestor fapte, metafizica își pune problema aceasta:

I. Ce există într-adevăr, ce este existența în sine, de aici *problema ontologică* (*ontos* = existență), fiindcă existența ne arată o continuă schimbare, nu ceva permanent, etern; de n-ar fi schimbarea, nu s-ar naște problema existenței. Atunci, dacă experiența ne arată numai schimbare, să încercăm cu ajutorul gândirii o depășire a experienței spre a ajunge la cunoașterea a ceea ce este în sine lumea, existența. E aceasta o problemă fundamentală în metafizică, deoarece de dezlegarea ei atârnă dezlegarea celorlalte.

Dar în legătură cu problema existenței – a ceea ce e într-adevăr, a ceea ce e real – avem o datorie de criteriu: să explicăm, să delimităm ce înseamnă real – ce e real și ce nu e? Într-adevăr, noțiunile Real – Aparență constituie o opoziție fundamentală în problema ontologică. Experiența și prin faptul devenirii pune problema: *ce e real?* În filosofie putem avea două atitudini față de această problemă – atitudini de valoare aproape egală, deși de extindere inegală:

A. *Într-adevăr* sau *cu valoare de realitate* există numai *schimbarea*: acesta e un răspuns rar. La antici îl afirma bunăoară Heraclit; printre moderni îl întâlnim la Bergson. Aceasta la el este o atitudine de curaj: nu esența stabilă și imutabilă e luată ca principiu suprem explicator al universului, ci *mișcarea*, care în domeniul sufletului corespunde *voinței active* și veșnic creatoare, în veșnic proces de devenire: din acest concept s-a născut *filosofia procesului* sau a *devenirii*.

B. Soluția cea mai general acceptată de filosofii tuturor timpurilor este aceea care pune principiul suprem explicator al universului în *esența stabilă*: în suflet ea corespunde cu rațiunea descoperitoare de legi veșnice, stabile. Răspunsul net al acesteia este: există numai ceea ce este indestructibil: e substanța[1] (*usia*), care înseamnă existență sau esență. Iată deci problema importantă a *substanței* sau filosofia substanței. Trei sunt proprietățile substanței: 1) e indestructibilă, constantă, permanentă; 2) ceea ce e constant nu depinde de altceva, există prin sine, e absolută; de aici și definiția substanței ca ceea ce există prin sine și cu ajutorul său; 3) ceea ce persistă are funcția de a se justifica: schimbarea devine inteligibilă când o concepem ca substrat cu anumite proprietăți. Toate lucrurile au permanent singură substanța. Ele apar și dispar; dar înapoia lor rămâne ceva etern: substanța lor. Aceasta constituie *unitatea* lor. Problema unității va fi cercetată și din alt punct de vedere. Prima problemă a existenței este deci aceea a substanței, adică a ceea ce e etern, indestructibil, unitar. Dar schimbarea mai prezintă și o latură misterioasă. Într-adevăr, în fața schimbării, două pot fi problemele pe care ni le punem: prima a fost *ce este schimbarea*; a doua este: *de ce se schimbă un lucru?* Care sunt forțele care fac un lucru să se schimbe? Schimbarea devine inteligibilă nu

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

numai când căutăm ceva *constant* înapoia lucrurilor, ci şi raportând-o la *cauzele* care o produc.

Noţiunea de cauză înlătură oarecum enigma pe care o prezintă existenţa unui lucru...

La prima vedere lumea pare a fi o pluralitate de schimbări care devin mai clare dacă reuşim să le raportăm la o anumită cauză.

Aşadar, o a doua problemă metafizică este problema *cauzelor prime* ale originii universului, cauze ce asigură ordinea şi conexiunea lucrurilor şi fenomenelor din acesta. Dar despre această lume putem spune sau că este *haotică*, sau că este *ordonată;* dacă admitem sau constatăm că este *ordonată*, se pune întrebarea: după ce legi se ordonează ea, legi care să explice această ordine a lumii, a cosmosului, de unde şi numele de *problema cosmologică*. Această problemă ridică dar întrebarea: cum a ieşit această lume din Haos?

Pe scurt, am avut deci următoarele două probleme: cea *ontologică* (ce există? care e substanţa sau structura lumii, a existenţei?) şi cea *cosmologică* (care sunt cauzele acestei lumi? care sunt legile ce ordonează şi conexează lumea?) Aceste două probleme au fost totdeauna solidare... Numai trebuinţa metodică a expunerilor cere o despărţire între ele. Şi, de fapt, cea cosmologică este o specializare, o prelungire a celei ontologice; adesea, ca dovadă, chiar întâlnim soluţia unită, substanţa însăşi e şi cauză, de unde şi denumirea de *„cauzalitate substanţială"*. Substanţa şi cauza sunt în preocupările noastre două noţiuni fundamentale. În istoria gândirii aceste două noţiuni se dizolvă pe măsură ce critica a căutat să înlăture aceste două concepte.

Dar ştiinţa şi filosofia nu pot să înlăture aceste două noţiuni. Cel mult putem admite că s-a petrecut o modificare, o schimbare a înţelesului lor. Care este sau care trebuie să fie pentru noi acest înţeles al lor? Nu în afară de lume aceşti doi factori – cauza şi substanţa – trebuie căutaţi, ci în ea însăşi. Sensul metafizic al cauzei este: o forţă *ascunsă* care produce efectul *vizibil*. În ştiinţă noţiunea de cauză are un înţeles ceva mai puţin abstract: ideea de cauză e mai accesibilă experienţei, pe când în metafizică aceasta e inaccesibilă experienţei.

După tratarea în liniile generale a celor două probleme capitale ale metafizicii ne rămân de cercetat încă două aspecte secundare ale problemelor sale:

I. Forma sau corpul fizic al lucrurilor universului;

II. Conţinutul sau sufletul din obiecte.

Deci primul aspect al problemei metafizice e dublul aspect de corporal şi spiritual. Al doilea aspect este relativ la materie, având caracter de unitate sau o pluralitate; toate aceste aspecte constituie probleme ce le vom vedea la timp.

Experienţa sensibilă ni se prezintă în pluralitate. Dar ideile sau raţiunea superioară metafizică tind a explica universul prin caracterul de unitate.

Prin urmare se ridică problema unităţii şi a multiplicităţii. Metafizica consideră universul ca un *organism unitar;* de aici *monismul metafizic*. Totdeauna

metafizica a avut o tendință spre monism, spre unitate. Dar un monism radical e un eveniment rar, căci concepția care ar admite că lumea e condusă de un principiu unic, unitar, ar trebui să desființeze conceptul corelat unității, ideea de pluralitate.

Vrând, nevrând metafizica a fost nevoită să accepte o soluție contrară, ideea de pluralitate manifestată adesea sub forma ei cea mai simplă de *dualism*. Rolul acestui concept e important , căci, logic, *unitate* se definește prin contrastul ei cu *pluralitate* (unitate – pluralitate sau monism – dualism).

Acesta a fost primul aspect al problemei, cel referitor la formă.

Legat de acest prim aspect e al doilea: *conținutul*, aspectul calității. Într-adevăr, experiența ne arată că procesele acestei lumi pot fi *corporale* sau *spirituale*. Distincția aceasta o întâlnim chiar și la primitivi. Prin experiență, corpul ni se prezintă ca ceva dat tuturora, nemijlocit, câtă vreme spiritul se prezintă dat numai unuia singur. De aici decurg atributele eterogene ale celor două principii – corp și spirit: a) corpul este întins, ocupă un loc în spațiu; sufletul nu are întindere, el e dat în timp, numai; b) corpul e măsurabil, spiritul nu se măsoară; corpul e obiect perceptibil prin experiență, spiritul nu poate fi auzit, văzut, pipăit; c) fenomenele spirituale nu pot fi măsurate decât indirect prin corelațiile lor cu cele corporale. La primitivi ideea de spirit are altă extindere. Pentru primitivi e viu ceea ce are în sine, ca principiu al mișcării, suflet. Adesea s-au acordat sufletului și puteri corporale. O întreagă evoluție are în general noțiunea aceasta de suflet. La oamenii primitivi noțiunea de suflet servește a distinge viul, ceea ce e viața. De aceea îi atribuie o mulțime de însușiri biologice: ca reproducere, mișcare, digestie, respirație etc. De la Socrate apare în filosofie noțiunea de suflet, dezbrăcat de acele atribute materiale; dar totuși în filosofia greacă n-avem noțiunea de suflet decât ca o materie mai fină.

Cu timpul, noțiunea de suflet capătă un înțeles determinat. Sufletul nu mai e un principiu al mișcării, ci al gândirii. Iată deci un înțeles care s-a restrâns.

Repetând și rezumând vedem, așadar, că în problema noastră următoarele trei aspecte au trebuit lămurite: 1) substanță, cauză; 2) unitate, pluralitate; 3) suflet și corp. Din combinarea posibilă a acestor trei aspecte rezultă și soluții felurite ale problemelor metafizicii.

Înainte însă de a intra în tratarea acestor soluții e necesară următoarea punere la punct: e vorba de a lămuri conceptul de *absolut*. Am zis într-adevăr că metafizica e știință absolut sigură sau știința existenței adevărate, absolute. Termenul de absolut însă poate avea diferite interpretări: a) absolut e ceea ce există în sine: acesta e înțelesul ce i s-a acordat bunăoară în secolul al XIII-lea.

În adevăr, absolut înseamnă într-o accepție a cuvântului, accepție veritabil metafizică, independent, separat, necondiționat, fără relație, care nu se sprijină pe nimic.

Alt înțeles e acela de a fi ceva finit, perfect, complet, total.

În acest al doilea înțeles, noțiunea de absolut nu se mai împacă cu infinitul: Exemple: a) Convins *absolut* – e primul înțeles; b) Apa e *absolut* curată – e înțelesul următor. Opusă ideii de absolut e ideea de relativitate. Relativ e ceea ce trăiește

prin altul, e condiționat. În acest înțeles cunoștința e relativă, întrucât ea depinde de subiectul cunoscător.

* * *

S-au arătat nevoile cardinale ale metafizicii, motive dictate de necesitatea de a înțelege realitatea faptelor primordiale ce această formă a filosofiei pretinde a explica, a cunoaște. Și am văzut că preocuparea metafizică este impusă de experiență, întrucât aceasta prezintă lacune și urmărind scopul de a ajunge la o înțelegere superioară a adevăratei realități, căci în adevăr, prin opacitatea lor, lucrurile acestei lumi, prin singura cale a experienței, nu pot duce la cunoștința absolută făgăduită de metafizică. Patru am văzut că sunt motivele de bază ale preocupărilor metafizice: două referindu-se la problemele sale, alte două privind soluțiile acestora. După primul motiv (cel ontologic) am văzut că experiența arătând *schimbare* (existență și neexistență) s-a ridicat problema asupra *ce e real*, adică ceea ce persistă sau *substanța*. Care e natura sau structura lumii? Căci dacă experiența în schimbare n-ar vedea nimic neînțeles, desigur că nu s-ar mai pune problema de mai sus. Dar faptul că ceva enigmatic găsim în schimbare, impune întrebarea ce în mod firesc s-a și pus. Dar încă o latură a existenței întărește nevoia punerii acestei probleme. Această a doua latură a enigmei vine de la întrebarea în legătură cu apariția acestei lumi. Recurgem, cu alte cuvinte, la a doua noțiune de bază a problemelor de metafizică: cauzalitate, de la care și originea problemei celeilalte, cea cosmologică. Prima, cea ontologică, este a existenței, a substanței lumii, a realului, a structurii lumii, a necondiționatului, a persistentului, a eternului. A doua, cea cosmologică, are ca centru noțiunea de cauză: după ce știm că *ceva* există, susține lumea, vrem să știm *cum*, și în ce fel acest ceva lucrează? Problema ontologică și problema cosmologică sunt, așadar, primele două motive ale preocupărilor metafizice – celelalte două motive condiționează soluționarea primelor două.

Am mai văzut însă, pe parcursul prelegerii, un al treilea aspect al preocupărilor metafizice, aspectul definit prin corelativele unitate – pluralitate și, în sfârșit, al patrulea aspect al problemelor era un motiv care înlesnea înțelegerea soluțiilor celor două probleme de metafizică. Acest motiv e de ordin material: opoziția suflet – corp. Vom vedea în curând cum principalele formule sau soluții la care ajungem în metafizică iau naștere din aplicarea celor două criterii (unitate – pluralitate, spirit - materie) asupra celor două probleme: ontologică și cosmologică.

Vom cerceta mai întâi *existența*, și anume din punctul de vedere formal, și apoi material, apoi *cauza*, din punct de vedere al formei și al conținutului ei. Acestea sunt elementele necesare înțelegerii soluțiilor celor două probleme.

Problema ontologică, adică problema existenței substanței (ceea ce există prin sine, ceea ce persistă, e necondiționat, indestructibil, etern, absolut). Firește, realitatea s-a putut prezenta la început gândirii ca ceva schimbător, rămânând ca

singură substanța lucrurilor (adică ceea ce trebuie să se ascundă nepieritoare în dosul lucrurilor ce se schimbă) este eternă. De aici întâia soluție a problemei ontologice: *metafizica substanței.*

Acest aspect al problemei se diversifică după punctul de vedere formal (unitate – multiplicitate) în: a) *Monism* (de la *monos* = unul): realitatea absolută, substanța este *una*: și ce este această realitate sub raportul cauzal? E de natură *corporală* sau *materială*? În primul caz avem un monism *materialist*, în al doilea, unul *spiritualist*. Soluția spiritualistă pretinde că real și unic e spiritul, iar corpul nu e decât un fenomen, o apariție a experienței eterne a spiritului. Soluția materialistă afirmă dimpotrivă că ceea ce există prin sine și mai presus de orice este materia, care stă totodată mai presus de orice schimbare. Restul e aparență, manifestație exterioară a materiei. Toate celelalte sunt aparențe, sunt funcții, sunt modificări ale materiei.

De notat este că toate acestea clasificări ale feluritelor soluții nu trebuie luate stricto-sensu.

Ele sunt relative. Ele n-au pretenția să închidă întreaga realitate bogată a gândirii istorice. Totuși ele sunt destul de clare pentru a ne da o idee generală despre problemele și soluțiile metafizicii.

Spiritualismul consecvent e o doctrină modernă, deoarece anticii admit pe lângă o supremație a spiritului încă un alt principiu. Există, așadar, și diferite nuanțe în sânul aceleiași soluții. Vedem însă că nici reducerea spiritului la materie, nici reducerea materiei la spirit nu respectă realitatea faptelor. S-a căutat astfel o nouă soluție: corp și suflet sunt egal de primordiale; sunt două realități în sine, ireductibile. Dualismul însă, lovindu-se de considerentul logic al priorității între spirit și materie, e în opoziție cu nevoia speculativă de prioritate. El a necesitat o transformare, fiind în conflict cu nevoia de reducere la unitate. Și, mai ales, dualismul nu poate explica satisfăcător legătura strânsă între suflet și corp, admise de el ca realități originare în mod egal. În adevăr, cum explică el coexistența, conlucrarea sufletului cu corpul, entități ireductibile una la alta, în existența omenească? Cum această existență se prezintă în corp și în suflet totodată? E una din cele mai frumoase probleme, ce nici până azi nu are o dezlegare mulțumitoare. Ea duce deci la nevoia unei noi dezlegări ontologice.

Această dezlegare devine inteligibilă dacă admitem că sufletul și corpul sunt două aspecte ale aceleiași realități, care e superioară ambelor: *substanța.* Dezlegarea aceasta a fost impusă ca o corectare a dualismului cartezian și a fost dată de Spinoza. Ea poartă numele de *monismul identității.* Aceasta a patra soluție ontologică care afirmă că noțiunile de *suflet* și *corp* se unesc într-un al treilea termen care le depășește – substanța – e o soluție modernă. Există încă o soluție ontologică de prim rang. E foarte îndrăzneață și rară. Metafizica a pornit de la procesele lumii și a recurs la *gândire* spre a ajunge la ceea ce e etern, substanța; cheia cunoașterii schimbărilor din lume stă în ceea ce nu se schimbă. Au venit și alți filosofi însă și au zis: de ce să căutăm schimbarea lucrurilor în ceea ce nu se schimbă și să nu

considerăm însăşi această schimbare ca fiind adevărata realitate? De aici s-a născut o nouă dezlegare a problemei, care este: *metafizica devenirii*, a procesului, înţelegere căreia Wilhelm Wundt îi da numele de *„actualism"*. O stare metafizică a devenirii întâlnim în lumea antică, stăruitor, la Heraclit. Una dintre ideile fizicii greceşti e aceasta de devenire. Concepţia lui Heraclit este de altfel tipică gândirii şi ştiinţei fizice greceşti. În cugetarea modernă nu întâlnim ceva echivalent acestei soluţii. Modernii din *schimbare* nu fac adevărata realitate. Şi pun mai presus *substanţa*. Totuşi acest motiv antic a fost reluat în filosofia contemporană de filosoful francez Henri Bergson, teoreticianul „elanului vital".

În linii generale metafizica s-a orientat spre limitarea până la desfiinţare a *substanţialului* şi spre revelarea *mobilităţii*. Pe măsura dezvoltării sale, metafizica a îngrădit *substanţa*, subliniind în locul acesteia *devenirea*, ceea ce caracterizează de altfel şi fizica modernă.

Facem acum o consideraţie suplimentară asupra tabloului soluţiilor la problemele metafizice. Am spus că problema ontologică se diversifică nu numai după criteriul material (spirit, corp), ci şi după cel formal: unitate, multiplicitate. Încă un criteriu mai găsim însă care să diversifice soluţiile acestea: e cel numeric sau cantitativ. Ne întrebăm: realitatea e una sau e multiplă din punct de vedere al numărului? Aceasta fie că am spune că realitatea e materie, fie că e spirit: este el unul universal sau există şi spirite individuale?

Două puncte de vedere avem aici: 1) *singularismul* (nume dat de Külpe) sau henismul (înseamnă tot unul; nume dat de Windelbandt); 2) opus acestora stă *pluralismul*.

Când deci vom lua în consideraţie diferitele soluţii metafizice, ca trebui să ţinem seama şi de acest criteriu numeric. Ne vom întreba deci: substanţa e *calitativ una* (fie că ar fi materie, sau dimpotrivă, ar fi numai spirit), numericeşte este una (o singură materie sau un singur spirit) sau sunt mai multe materii sau mai multe spirite? De exemplu, putem accepta că din punct de vedere al conţinutului substanţei lumii este materie: dar această materie poate fi *una* singură în lumea din care să fie constituite toate lucrurile (monism materialist) sau ea e *plurală* (sunt mai multe materii deosebite = pluralism), tot astfel dacă acceptăm soluţia spiritualistă: spiritul poate fi unul (soluţie pe care nu o întâlnim) sau e o pluralitate de spirite, *monade* cum ar zice Leibniz. Cu aceste consideraţii am încheiat principalele soluţii ale problemei ontologice.

Urmează acum a înfăţişa soluţiile celei de-a doua problemă a metafizicii: problema originii, ordinii sau a conexiunii lumii şi proceselor ei. Cu alte cuvinte să cercetăm lumea, schimbarea, din punct de vedere *al cauzei*. După ce am văzut *ce* s-a spus că este lumea, să vedem şi răspunsurile la cealaltă întrebare asupra schimbării lumii: *de ce* sau *cum* a luat naştere şi se susţine lumea? Am zis că problema originii, a ordinii, a conexiunii lumii e problema cauzelor producătoare ordonatoare şi conservatoare ale lumii. În determinarea acestor cauze metafizice se va face fireşte

apel la aceleaşi criterii aplicate şi la problema *ontologică*: 1) *formă* şi 2) *conţinut*; numai aici jocul acestor motive e mult mai conturat. Dar în primul rând diversificarea soluţiilor *cosmologice* se va face după însăşi cauzele ce vor fi găsite, după interpretarea modului de a lucra al acestora. Câte cauze vom găsi, atâtea soluţii vom şi avea. Problema cauzelor lumii a avut de la greci şi până în zilele noastre o mare dezvoltare. Ele au dat naştere la aprinse discuţii căutând a se face din conceptul acestora un instrument de înţelegere a lumii.

Aristotel consacră o anumită concepţie a cauzelor lumii, cauze care după el sunt patru: 1) materială, 2) formală, 3) eficientă şi 4) finală. Dintre acestea, ultimele două sunt identificate cu *cea precedentă*, aşa că mai rămân două cauze principale. Cea materială şi cea formală.

Gândirea modernă a tins să înlocuiască fundamentele *reale* sau cauzele materiale prin fundamente logice, încât raportul cauzal s-a transformat într-unul logic, funcţional. Şi azi la diferiţi teoreticieni întâlnim această tendinţă. Dar astfel se uită că se ignoră tocmai specificul în cauzalitate. În adevăr, pentru matematici, de pildă, scopul unei ecuaţii e indiferent dacă eu mă mişc spre... o locomotivă sau invers, locomotiva vine spre mine: raportul funcţional e acelaşi, dar cel real e cu totul diferit: e în joc viaţa mea, maşina mă convinge numaidecât.

Prima notă a cauzei este capacitatea de a lucra. A doua notă e raportul ei cu efectul. Deci la o cauză deosebim activitate şi efect. Două concepţii stau în legătură cu raportul acesta: 1) Cauza eficientă sau 2) cea finală. Modernii au înlăturat împărţirea aristotelică (materială şi formală), menţinând pe celelalte două: eficientă şi finală. Ce sunt aceste două cauze? Ele sunt interpretate prin *modul* lor de activitate şi prin raportarea lor la efect. Ce e cauza eficientă? E antecedentul care produce efect numai prin propria sa forţă. Dată fiind cauza urmează *necesar* efectul. Acesta e înţeles numai prin cauză. Tipul cauzei eficiente e cauza mecanică – cauză care produce în mod necesar efectul prin activitatea ei. Cauza finală e antecedentul care produce efectul, nu numai prin *activitatea* ei singură, ci şi prin *intenţia* de a produce acest efect. Găsim dar aici un *scop* conştient sau inconştient de care este călăuzită activitatea. De aici (*finis* sau *teleos* = scop) şi numele de *finalitate*. Cronologic, în soluţiile date, cauza finală are prioritate. Ea exprimă modul de a lucra (conştient) al omului. Înţelegem dar de ce omenirea a început prin această explicaţie a lumii: ordinea lumii explicată prin cauze sau forţe ale unor agenţi. Ştiinţa însă a dat preferinţă nu explicaţiei finaliste, ci unei explicaţii eficiente. Să vedem acum însă cum se diversifică aceste două soluţii – *mecanism* (sau mecanicism) şi *finalism*.

Mecanismul afirmă că ordinea lumii e produsul forţelor oarbe ale universului. Lumea se datorează conlucrării unor cauze materiale, după legile universului. Pe măsură însă ce reflecţia omului s-a îndreptat spre lumea din lăuntru, lumea sufletească, mai ales prin concursul religiei, metafizica a părăsit concepţia mecanicistă, orientându-se spre soluţia finalistă. Ordinea acestei lumi – şi-a zis mintea umană – reclamă o inteligenţă care, lucrând după un scop,

rânduieşte părţile în aşa fel ca toate să concure la unitatea perfectă a totului, la armonie, la ordine, la regularitatea lumii. În orice cauză e deci un scop în vederea totalităţii, promovarea întregului, un organism e o unitate în care toate părţile concură la menţinerea unităţii. Aici e de relevat că inteligenţa sau ordonează lumea, creând-o pe de-a-ntregul (creaţionism) sau are nevoie de materie pentru a o face din aceasta.

Cu toate că lumea primitivă înclină spre finalism, totuşi prima explicaţie filosofică e cea mecanicistă a filosofilor greci antici Thales, Anaximandru şi Anaximenes. De timpuriu însă s-au adus mecanicismului serioase obiecţii. În adevăr, i s-a obiectat: nu putem înţelege deplin lumea numai prin jocul unor forţe oarbe, căci lumea e o armonie. Oricât de numeroasă ar fi combinaţia cuvintelor unei lumi, din simplul joc al acestora nu ştim cum ar fi putut lua naştere *Odiseea* şi *Critica raţiunii pure* – capodopere impunătoare ale cugetării umane – dacă n-ar fi fost cugetătorii care să ordoneze acele cuvinte. Iată deci justificarea intervenţiei unei inteligenţe superioare care lucrează în lume după un plan, cu un scop. S-a impus astfel o soluţie a problemei cosmologice – *finalismul*. Soluţia finalistă se diversifică însă după raporturile ce pot exista între cauză şi efect. Vom avea astfel:

I. *Dualismul cosmologic* sau *teismul*: cauza care ordonează după un plan lumea sensibilă e în afară de lume.

II. *Monismul cosmologic*: cauza ordonatoare e chiar în lăuntrul acestei lumi, este tot una cu lumea; sub denumirea de *panteism* această soluţie pretinde că pretutindeni în natură este Dumnezeu.

Dualismul cosmologic se prezintă la rându-i sub trei forme:

1) lumea sensibilă emană din Dumnezeu – acesta este *emanaţionismul*, concepţie antică de mare importanţă;

2) Dumnezeu creează din nimic lumea, din sine: *creaţionismul*;

3) Dumnezeu are doar funcţia de a ordona elemente care există independent de el – *demiurgism* (de la numele zeului, Demiurg). După această soluţie Dumnezeu e socotit numai ca un arhitect al lumii.

În sfârşit, o altă soluţie cosmologică este şi *evoluţionismul*. Acesta pretinde a evita neajunsurile mecanismului şi finalismului. Prin evoluţionism, lumea se explică ca o formaţie treptată, gradată potrivit unei legi universale. Foarte slab prezentat în antichitate, evoluţionismul e o soluţie eminamente modernă, apărând viu reprezentat în secolul al XIX-lea. El depăşeşte primele soluţii principale şi le înglobează. Are strânse afinităţi cu problema ontologică, anume cu metafizica devenirii. Totul e proces, afirmă ambele soluţii. Depăşind soluţiile mecanicistă şi finalistă, evoluţionismul se împacă şi cu una şi cu cealaltă dintre soluţiile problemei cosmologice.

Schema soluţiilor principale în problemele metafizicii (problema ontologică şi problema cosmologică):

- I. Problema ontologică
  - A. Metafizica substanței
    - 1) Monismul = materialist
      - Singularism (Külpe)
      - Henism (Windelbandt)
    - 2) Dualism
      - Pluralism
    - 3) Monismul = spiritualist
  - B. Metafizica mișcării, a procesului
- II. Problema cosmologică
  - A. Mecanicismul
  - B. Finalismul
    - 1) Dualismul cosmologic
      - 1) Emanatism
      - 2) Creaționism
      - 3) Demiurgism
    - 2) Panteismul sau monismul cosmologic
    - 3) Deismul
  - C. Evoluționismul

PRELEGEREA a X-a
DIVINITATEA ŞI CRITERIUL REALITĂȚII ÎN METAFIZICĂ

În prelegerea precedentă am fost preocupați a trasa direcțiile dominante în care s-au desfăşurat cele două mari probleme ale metafizicii:

I. Problema ontologică, adică problema existenței adevărate, a substanței acestei lumi;

II. Problema cosmologică[1], adică problema cauzelor ei.

Soluțiile principale ale primei probleme au fost, cum am văzut, materialismul (substanța lumii este materială) şi spiritualismul (substanța lumii este spiritul), fiecare din aceste soluții prezentând alte subdiviziuni pe care le-am

arătat la timp şi le vom mai întâlni. Soluţiile celei de a doua probleme metafizice – aceea a ordinii sau a cauzelor lumii – s-au desprins, am văzut, în două mari direcţii: mecanicismul (ordinea lumii e rezultatul unor forţe mecanice, oarbe, fără vreun scop anumit) şi finalismul sau teismul (conexiunea lumii este dirijată de o voinţă inteligentă care lucrează după un plan fixat, în vederea unui scop determinat). În legătură cu ultima soluţie a problemei cosmologice – teismul – ni se impune o anumită completare: este vorba de noţiunea de *divinitate*, întâlnită aici. Această noţiune stă în legătură şi cu teologia. Problema teologică a deismului – care nu trebuie confundat cu teismul – prezintă două feţe: I) existenţa lui Dumnezeu; II) atributele lui Dumnezeu. În adevăr, se afirmă că divinitatea cumulează existenţa. Se zice chiar de divinitate că este fiinţa cea mai reală: *ens realismum*. În ceea ce priveşte *atributele* sau proprietăţile divinităţii, aceasta e o chestiune mai mult de teologie decât de metafizică.

În ceea ce priveşte metafizica, putem spune că divinitatea greacă are drept atribut suprem, în afară de existenţă, şi perfecţiunea.

Totuşi vedem că se tolerează şi al doilea principiu de explicare a lumii care e materia, alături de divinitate.

În adevăr, Dumnezeu e numai un ordonator al materiei existente, nu şi un creator al acesteia, căci aceasta a existat de la început şi a fost numai ordonată. Direcţia creştină şi cea iudaică acordă însă lui Dumnezeu spiritualitatea din care pornesc şi atributele *atotputerniciei* – infinitatea şi libertatea.

Lumea e creaţie pe de-a-ntregul a lui Dumnezeu. Creştinismul nu tolerează alături de Dumnezeu – spirit – şi materia ca principiu existent prin sine, necondiţionat. (De aceea apare într-o nouă lumină problema teurgică, adică problema putinţei omului de a obliga divinitatea să-l mântuiască.) Teismul soluţionează chestiunea divinităţii, afirmând o existenţă supremă, absolută, ca fundament unitar al universului. Lumea, spre a se explica, recurge la un principiu suveran. Dovezile au fost căutate de filosofie, care le-a formulat, făcându-le raţionale, pentru a convinge pe cei ce nu cred sau a respinge erorile adversarilor. Dumnezeu, în acest scop, s-a încercat a se înfăţişa ca un tovarăş al omului. Efortul de a se face raţionale aceste afirmaţii a rămas zadarnic, deoarece: 1) credinţa nu are nevoie de dovezi; 2) cine nu crede găseşte insuficiente aceste dovezi. Se vede, în adevăr, cum s-au pulverizat îndată toate argumentele în sprijinul existenţei lui Dumnezeu. Le vom cerceta pe larg atunci când vom cunoaşte atacurile aduse lor de către Kant cu deosebire. Ne vom mărgini deci acum a le formula, adăugând că ele prezintă un interes de actualitate. Când ne întrebăm: se va găsi oare un argument indiscutabil al existenţei lui Dumnezeu? Atunci vom fi fericiţi să constatăm un pact etern între filosofie şi religie Până atunci un grav conflict rămâne între ele.

Să înfăţişăm însă argumentele principale ale existenţei lui Dumnezeu[2]:

1) *Argumentul cosmologic.* Acesta porneşte de la existenţa de fapt a lumii la existenţa unui creator – cauză a ordinii lumii. Argumentul cosmologic constă deci într-o trecere de la condiţionat (lumea sensibilă) la necondiţionat (cauza primă). În acest argument ne întemeiem pe raţiunea că orice efect prezent presupune o cauză anterioară, aceasta o alta înaintea ei şi aşa mai departe, până la o cauză primă, necondiţionată, înţeleasă prin ea însăşi fără a mai fi nevoie de a o raporta la o alta. Oprim sau limităm, deci, seria cauzală care nu trebuie să fie infinită, şi o ducem până la acea cauză primă – cauza lui – care este spiritul de exemplu. Argumentul cosmologic a fost formulat de Aristotel şi a rămas ca argument specific.

2) Un alt argument întâlnim tot la Aristotel, cel *finalist sau fizico-teologic.* Argumentul finalist este şi el un argument prin regres, adică porneşte de la efect înapoi la cauza sa: de la ordinea ce există în lume, la existenţa unui ordonator, o inteligenţă supremă. Prin acest argument se porneşte, aşadar, de la constatarea că universul e un tot ordonat: ordinea aceasta nu poate fi un efect al unor cauze oarbe, ci trebuie să fie produsul unei inteligenţe, cel puţin ordonatoare, dacă nu chiar şi creatoare. Argumentul finalist a fost dezvoltat şi în antichitate, dar el a fost reluat de moderni, ca de exemplu de Leibniz şi însuşi de Kant, adversarul implacabil al argumentelor tradiţionale, şi chiar constatăm la Kant că el trăda o mare slăbiciune pentru acest argument.

3) *Argumentul psihologic.* Credinţa în existenţa lui Dumnezeu este un fapt direct de conştiinţă asupra căruia acordul e, se zice, unanim: e dat prin consensul unanim (*consensum omnium, consensum gentius*). Toată lumea crede în Dumnezeu: deci Dumnezeu există. E argumentul pe care îl întâlnim şi la Cicero. Rămâne însă de văzut dacă *unanimitatea credinţei* este şi dovada suficientă a existenţei lui Dumnezeu. Eroarea unanimă despre un fapt nu-i dovedeşte adevărul.

4) *Argumentul ontologic,* spre deosebire de celelalte trei – care inductiv pornesc de la fapte, la principii –, porneşte invers, de la principii admise ca postulate indestructibile la constatarea deductivă a existenţei lui Dumnezeu, celelalte dovezi fiind inductive.

A fost formulat şi explicat de scolasticul Anselm de Canterbury şi de Descartes. Structura lui e apriorică. E un regres de la noţiunea perfecţiunii lui Dumnezeu la însăşi existenţa lui. Dumnezeu este prin definiţie fiinţa cea mai perfectă. Din nota de „perfectă" se scoate atributul de existenţă. Un Dumnezeu care n-ar exista, n-ar fi perfect. A gândi, dar, pe Dumnezeu, care e perfect, e a-l gândi în mod necesar ca existent; prezenţa notei particulare închide necesar existenţa – e argumentul scolastic. În esenţa lui Dumnezeu gândită stă perfecţiunea sa: nu-l putem gândi decât ca fiind perfect, iar fiind perfect e dată deci şi existenţa lui.

5) E un argument recent dezvoltat. A fost propus de Kant pentru a suplini slăbiciunea celorlalte. E *legea morală,* care nutreşte veşnic năzuinţa de a valorifica faptele noastre în bune sau rele; o necesitate lăuntrică ne împinge a decreta ceea ce trebuie să fie, mai presus de ceea ce este. Legea morală cere o perfectă echivalenţă între virtute şi răsplată. Atunci, deoarece fericirea nu e posibilă pe acest pământ,

suntem nevoiți să postulăm o existență superioară, ca o ordine morală a lumii. Acest argument nu e propriu-zis o dovadă, ci mai degrabă un postulat, o cerință, un ideal. E înrudit, de altfel, cu cel psihologic, care se sprijină pe faptul unanim al credinței; dar deosebirea e că acest argument moral nu face din conștiința morală un fapt care garantează alt fapt (existența lui Dumnezeu), ci numai postulează existența.

Valoarea tuturor acestor argumente a fost cântărită de însuși Kant.

E interesantă pentru noi obiecția împotriva argumentului ontologic care demonstra, cum am văzut, existența lui Dumnezeu, considerând-o ca notă a existenței lui (perfecțiunea). Kant constata decisiv că existența nu e o notă a conceptului, ci se adaugă din afară: „Zece taleri *închipuiți* – zice Kant – și zece taleri reali nu e totuna, căci faptul că primii sunt închipuiți înseamnă că ei nu închid în sine nota existenței, ci, dimpotrivă, a necesității reale. Deci conceptul despre ceva nu închide în sine și nota existenței acelui ceva. Din simpla gândire – care e alcătuită din concepte – nu putem scoate existența. Această din urmă chestiune a avut un interes de ordin general în metafizică. Ea a luat o importanță imensă, deschizând aprinse discuții asupra a ceea ce numim criteriul existenței, sau măsura, sau semnul realității.

Ce înseamnă în adevăr a fi real? Trebuie să fixăm un punct, un criteriu al existenței sau al realității ca atare. Este aceasta dată nemijlocit? Ceva în general există? Că ceva există, e mai presus de orice îndoială; dar care-i criteriul pentru a-l distinge?

După unii existența supremă e Dumnezeu, restul o umbră. Pentru alții, dimpotrivă, realitatea sensibilă există; cea a lui Dumnezeu e numai problematică. Criteriul existenței se aplică și lui Dumnezeu ca și oricărei existențe. Ne întrebăm, dar: ce înseamnă că un lucru există? Când zicem că ceva există? Care e criteriul existenței?

Două mari definiții s-au dat în legătură cu această temă; prima, pe care o socotim *greșită*, este: a fi real este a fi independent de conștiință, e a fi corporal, perceptibil. Este o definiție preștiințifică la originea ei. După această definiție, a nu exista e a fi dependent de conștiință, a fi numai reprezentare și gândire. Prima slăbiciune a acestei definiții e că ea este *negativă*. Prin ea, realitatea pozitivă e definită prin negație; real *e ce nu depinde de conștiință* (adică materia, corpul; și invers, nerealul e definit prin ceva pozitiv: nu există ceea ce e *dependent de conștiință*). Totuși am accepta și această definiție negativă dacă am putea-o converti într-una pozitivă, afirmativă. În adevăr, o negație nu are valoare decât în măsura în care ea se poate transforma în ceea ce ei îi corespunde într-o formă afirmativă pozitivă.

Astfel, după cum am zis, încercând la unele noțiuni negative convertirea, am avea: necorporal = psihic; noneul e opus eului sau noțiunea de neplăcere se poate converti în mod pozitiv ca durerea, etc.

Din nefericire, în filosofie întâlnim des greşeala de a întemeia o argumentare pe ceva negativ, neconvertibil. Dar definiţia aceasta mai prezintă o greşeală de natură mai gravă, ea păcătuieşte prin ceva care o ruinează complet: ea elimină din realitate faptele de conştiinţă, care devin nereale: sentimentele, pasiunile, cunoaşterea însăşi. Pentru a se ieşi din impasul acesta, s-a recurs atunci la un truc: *soluţia dualistă* – o realitate *externă* şi una *interioară*, a conştiinţei. Rămâne însă de văzut: dacă ambele sunt reale, dacă ambele oferă ceva comun, atunci pot ca să fie decretate reale ambele. Dacă cercetăm această soluţie, regăsim în ea vechea notă: 1) independenţa de conştiinţă – şi anume: realitatea exterioară e independentă de conştiinţă; 2) realitatea interioară e tot independentă de conştiinţă (nu exterioară, ci interioară). Avem dar conştiinţa, pe de o parte, şi, pe de altă parte, stările de conştiinţă, *independente de ea, dar înăuntrul ei*. Corolarul e o contradicţie: conţinutul de conştiinţă a fost asemănat cu seminţele ce s-ar afla într-un vas (conştiinţa). În aceasta s-ar afla independent de ea: sentimente, dorinţe etc.

Primejdia aceasta a fost cunoscută sub numele de psihologism, atât de răspândit într-un timp şi care a fost o adevărată pervertire a adevărului. După psihologişti, totul se reduce la *fapte de conştiinţă*. Am accepta şi această afirmaţie, dacă ea nu ar exagera; dar mai departe ei susţin: faptele de conştiinţă sunt date mai direct decât lucrurile, fiind mai aproape de conştiinţă; dar afirmând că *ele sunt în interiorul acesteia şi numai ele sunt cunoscute direct, cum mai putem ieşi din conştiinţa noastră, spre a merge la lucruri?* Rezultatul ar fi că nu cunoaştem decât conştiinţa noastră şi nicidecum lucrurile – lumea. Salvarea stă în a ne instala în fapte, în obiecte, indiferent dacă ele sunt interioare sau externe, nu în subiect.

Vedem, dar, în definitiv, că prima definiţie a *realului* nu rezistă. Trecem acum la al doilea criteriu al său. Cu aceasta facem o anticipare a gândirii europene moderne.

A fi real e a fi activ şi a suferi efecte. E real ceea ce acţionează, ceea ce e în ţesătura de acţiune şi reacţiune ce constituie universul. În termeni preştiinţifici, enunţul a fost astfel confirmat: tot ce există e un lucru, adică o lucrare, o activitate sau un fapt, adică e activ. Cuvântul „realitate" porneşte de la *res* = lucru, proprietate activă (*Wierkliefkeit*, în germană).

În limba greacă, de asemenea, *lucrurilor* li s-a zis *pragmata*, adică acţiune. Iată cum acest înţeles al ideii de real a fost formulat şi de omul fără cultură, fiind expresia unei realităţi. La epicurei şi stoici, real era numai corpul. Pentru noi, real e ceea ce e activ.

Criteriul acesta e aplicat şi la noţiunea de Dumnezeu. Dumnezeu există în măsura în care e activ, în măsura acţiunii lui. La el, la acest criteriu suprem recurgem când un efect oarecare, un fapt al lumii nu poate fi explicat în mod natural.

După aceste precizări, putem relua şi cântări argumentele cosmologice şi ontologice despre existenţa lui Dumnezeu. Dacă s-ar menţine acest criteriu al realităţii, multe piedici ar fi înlăturate. Adesea el e însă ignorat. Nouă ni se impune,

de aceea, a ne fixa un criteriu stabil. Pentru noi e cel de-al doilea, cel activ: un lucru e real în măsura acțiunii lui, în măsura în care e activ.

Cu aceste ultime considerații încheiem trasarea cadrelor principale ale primei forme a filosofiei, adică a metafizicii.

Potrivit metodei noastre vom împleti în cele ce vor urma metoda istorico-genetică cu cea sistematică, în căutarea adevărului în problema filosofică, care singură trebuie să ne preocupe.

Ne vom îngriji însă a nu cădea singuri în păcatele istorismului care limitează adevărul la o anumită epocă și într-o anumită societate, legată de un anumit mediu.

Înainte de a trece la expunerea temelor ce urmează a ne preocupa, pomenim aici de numele și concepția unui filosof austriac, Fr. Bretano, care a încercat o istorie a gândirii pe care o înfățișează având un ritm în patru tacturi:

1) *Faza ascendentă științifică*: gândirea vădește un interes pentru teorie și metodă, pasiune pentru teorie, cercetare pasionată a mănuntului științific.

2) *Faza de popularitate* în care se vede o slăbirea interesului științific, predominând preocupările de ordin moral și pedagogic; acum nu mai interesează știința, cercetarea dezinteresată, ci aplicațiile ei la viața practică pe toate domeniile.

3) *Faza sceptică*: o filosofie banalizată – vulgarizată, duce treptat la dezgust, în cele din urmă la scepticism. E declinul cugetării.

4) *Faza mistică*: Omul nu rămâne multă vreme în scepticism, ci năzuința lui capătă o ieșire anormală, anume în extaz, în viziune. Acum el nu mai știe nimic, dar ignoră faptul că nu știe, crezându-se stăpânul tainelor lumii și ale destinelor universului: știe totul, ignorând faptul că nu știe nimic precis.

Cu acestea încheind expunerile în linii generale ale metafizicii, ne rămâne pentru viitor a analiza problemele particulare ale sale. Vom cerceta epoca de dominare a metafizicii în Antichitate și în Evul Mediu, constatând criza pe care o încearcă atunci când se constituie filosofia ca teorie a cunoașterii și aceasta în toate epocile adică: metafizica ajunge în declin, ori de câte ori se constituie teoria cunoașterii.

PRELEGEREA a XI-a
SOLUȚIILE PROBLEMELOR FILOSOFICE ȘI ÎN SPECIAL ALE METAFIZICII

Am încheiat privirile generale asupra primei forme a filosofiei, care a fost metafizica, adică știința principiilor și fundamentelor.

De acum încolo, preocupările noastre vor consta în examinarea în amănunt a principalelor răspunsuri la prima întrebare a metafizicii, anume asupra existenței absolute.

În noțiunea de existență[1] am deosebit aspectul *calitativ* al substanței și *modul* de a lucra al ei spre a da acea ordine a lumii. Vom examina principalele soluții ale acestei probleme și le vom urmări în filosofia greacă sub titlul de „epoca de predominare a metafizicii sau epoca de aur", împletind după metoda propusă aspectul istoric cu cel sistematic.

Metafizica nu e numai un produs original al lumii antice, dar și formula antică sub care întâlnim filosofia. Nici până azi, zice filosoful Riehl, cugetarea europeană n-a cunoscut o formă mai pregnantă a filosofiei. Și azi preocuparea metafizică inspiră ca o forță motrice cugetarea. Deși ea nu se mai bucură, desigur, de prestigiul de altă dată, ea n-a putut fi înlocuită complet de celelalte două forme ale filosofiei: teoria cunoașterii și soluția pozitivistă. Criza pe care a suferit-o adesea metafizica e întâlnită și în antichitate, anume cu ocazia *scepticismului.* Totuși ea continuă a preocupa cugetarea filosofică și pornește totdeauna cu nou avânt, trecând peste insucesele din trecut la noi construcții. E în adevăr ceva impresionant în munca ei de Sisif*, e ceva care impune respect, deși zadarnică este preocuparea ei. Efectul ei are însă și ceva pozitiv, anume o lecție minunată pentru căutarea adevărului[2].

Înainte de a intra în analiza soluțiilor problemelor sale, trebuie să facem o precizare, anume că problema metafizică a păstrat totdeauna structura ei: ea a rămas aceeași, deși datele și soluțiile ei au variat. Revelarea nuanțelor sale este, desigur, un câștig la care ajungem numai respectând aspectul istoric.

Vom avea de fixat în preocuparea ce urmează: 1) datele metafizicii vechi; 2) principalele soluții ale problemelor ontologică și cosmologică.

1) Datele metafizicii vechi

Metafizica este cunoașterea a ceea ce stă dincolo de orice experiență; deci e cunoașterea a ceea ce e dincolo de lumea sensibilă, considerată ca simplă aparență.

Realitatea și *aparența*[3] – iată o poziție fundamentală în metafizică, ca și teoria cunoașterii, de altfel. În metafizică, realitatea s-a prezentat sau ca *substanță* permanentă, eternă, indestructibilă, sau ca o *cauză primă.*

Substanța e un prim înțeles al existenței, care, pe lângă înțelesul de substanță, mai are și pe cel de *esență.* Să precizăm că termenii de substanță sau esență prezintă două înțelesuri: cel de substrat dinapoia fenomenelor – înțeles care, cu timpul, s-a confundat cu cel de substanță – și cel de principiu determinant al substanței, confundat cu cel de esență. În metafizica antică întâlnim două elemente: primul este substratul amorf, nedeterminat, iar al doilea este principiul determinant, care să dea contur substratului nedeterminat. Sau putem zice că metafizica antică are la bază două concepte fundamentale: 1) substratul material, nedeterminat; 2) principiul determinant, care dă forma, adică ceea ce anticii numeau *idee.* Aceste

*Sisiful e un gândăcel ce-și depune oul într-un cocoloș de bălegar; adesea, ducându-l la locuință, îl scapă la vale și zile întregi tot urcă și coboară, ca și metafizica în secole. Sisif e și nume mitologic: fondatorul și regele Corintului, fiul lui Eol, a fost condamnat în Infern să urce pe vârful unui munte un bolovan mare de piatră, o stâncă, ce mereu cade înapoi în vale.

concepte fundamentale nu sunt, ca în filosofia modernă, *corpul* şi *sufletul*, ci *materia* şi *forma*. Din acest punct de vedere e caracteristică pentru cugetarea veche poziţia echivocă a sufletului în economia universului, poziţie intermediară între materie şi formă. El se apropie sau de materie, sau de idee, participând la existenţa eternă. Explicaţia acestui echivoc e conflictul a două direcţii de gândire: 1) *naturalismul*, care nu deosebeşte sufletul de corp în *esenţă*, ci numai în *grad*; 2) *curentul religios*, pentru care sufletul e de o natură deosebită, atribuit lumii necorporale şi care a căzut în corp ca o pedeapsă pentru un păcat metafizic.

Întrebarea pe care ne-o punem acum este: cum a fost nevoită gândirea antică să pună problemele metafizice cu date originale şi soluţii ireductibile? Pentru a avea o explicaţie, e nevoie întâi de o considerare istorică: filosofia greacă nu are predecesori şi de la început ea s-a mişcat într-un orizont filosofic aproape nelimitat. Ea a avut un domeniu pe care nu se mai trăsese de nimeni nici o brazdă şi nu a fost silită să lupte cu o religie. Mai mult, ea nu a fost nevoită să explice în faţa unei ştiinţe mândră de atâtea cuceriri, ca acea modernă. Prin urmare, nici o altă filosofie, nici o ştiinţă, nici o dogmă religioasă n-au stat în faţa filosofiei greceşti. Ea a putut fi astfel creaţia unei cugetări libere. Politeismul grecului, departe de a se opune filosofiei sale, vine înainte-i numai spre a-i pregăti terenul, căci în sine el poartă problemele metafizice sub forma de mit şi cosmogonie: Metafizica continuă motivele mitologice şi cosmogonia cu mijloace noi, nu prin fantezie. În adevăr, cosmogonia şi miturile căutau să determine, prin imaginaţie, genealogia zeilor, în timp ce filosofia – sub formă de metafizică – cerceta explicaţia lumii sensibile, prin forţe dincolo de ea. Primele se opreau când ajungeau a stabili un echilibru, de exemplu cosmogonia, când ajungea a găsi ceea ce a fost dincolo de lume. Metafizica însă cercetează *natura* şi *ordinea* lumii. Deosebirea între ele stă în modul de a răspunde: cum a ieşit lumea asta din haos? În Antichitate, metafizica e tot una cu ştiinţa. Metafizica şi fizica merg mână în mână. E în aceasta şi o slăbiciune, şi o tărie. Dar metafizica n-a fost numai genului grec caracteristică. O tendinţă comună oamenilor primitivi le îndeamnă reflexia spre lumea exterioară: orientarea spre exterior. Tradiţia e de acord în a atribui lumii exterioare primul impuls pentru om de a face filosofie şi ştiinţă. Cicero spunea că omul nu şi-ar fi pus problema metafizică dacă nu ar fi contemplat luna, stelele şi alte corpuri ori fenomene cereşti care puneau problema unei legi care să stea înapoia tuturor acestora – natura e astfel primul obiect al reflexiunii omului. Aşa se explică punerea problemelor metafizicii la antici: cum concep anticii natura? Cum o tălmăcesc?

Pentru grec, viziunea primă a lumii e melancolică: transformarea. Totul în lume e ca o frunză, zice Homer. Schimbarea are în sine ceva neînţeles. Grecii au exagerat această latură a existenţei. Ei au căutat o explicaţie raţională. Ceea ce e paradoxal în schimbare, pentru greci, e succesiunea calităţii, ceea ce derutează spiritul, punând astfel problema hamletiană: a fi ori a nu fi. Viziunea primă a

filosofului grec este: lumea sensibilă alcătuită din lucruri ce se schimbă necontenit; schimbarea necontenită e o succesiune de calităţi contrare: cald - rece; uşor – greu; pământ – apă; aer - foc. Opoziţia stă în inima realităţii. Nu poate coexista decât ceea ce stă în opoziţie. E motivul prin care ne explicăm de ce la greci ştiinţa naturii are o structură dialectică, înţelesul acesteia fiind la început de argumentare şi contraargumentare, adică discuţia cu argumente pro şi contra. În faţa constatării realităţii externe, reacţia reflecţiei grecului e una, şi alta e a indianului. Indianul constata şi el schimbarea, dar el e absorbit de această schimbare a sensibilului. El se lasă dominat de această realitate: atunci el îi caută o explicaţie religioasă, refugiindu-se în altă lume.

Elinul, dimpotrivă, încearcă să domine el acest spectacol: anume prin raţiune, care răpeşte acestei impresionante şi neliniştitoare realităţi latura ei misterioasă. A domina prin raţiune e însă a descoperi ceva constant, a explica schimbarea prin ceea ce nu se schimbă. Încercându-se însă a se domina prin raţiune schimbarea e a introduce două concepte: cel dintâi e *substratul material*, iar al doilea este *ideea* sau *forma*. Prima (materia) e fără determinare; a doua e cea care reprezintă raţiunea. La greci substratul e, numeric, unul sau multiplu; iar forma nu e niciodată unică, ci multiplă: *ideile platonice*, formele aristotelice sau raţiunile seminale la stoici.

Direcţiile metafizicii greceşti se diversifică după înţelesurile date *substratului* sau *formelor*. Filosofia greacă şi-a clădit toate construcţiile ei cu aceşti doi factori. Aici descoperim toate posibilităţile doctrinare de mai târziu. Şi mai constatăm că: 1) toate concepţiile filosofiei greceşti care accentuează ca factor indestructibil *materia* sunt *mecaniciste*; 2) toate cele ce-şi pun înainte *forma* sunt *finaliste*.

Acum suntem în măsură să examinăm în amănuntele lor feluritele soluţii ale metafizicii greceşti.

Încep cu cele ale problemei ontologice, care sunt *substanţialismul* şi *actualismul*.

Am avut un *monism* materialist sau spiritualism şi *dualismul*, după care s-a revenit la un monism al identităţii (spiritul şi corpul sunt aspecte diferite ale aceleiaşi substanţe). Cum se prezintă filosofia greacă sub raportul acestor soluţii? Punctul de plecare este *devenirea*, pe care o acceptă toţi, afară de unul; dar toţi caută s-o depăşească, descoperind înapoia ei ceva constant care să fie mai aproape de inteligenţă. Să cercetăm viziunea mobilistă: mai întâi, monismul identităţii nu se găseşte la antici. La greci, monismul are un înţeles determinat. Avem, dar, de cercetat, în primul rând, *filosofia devenirii, actualismul*. De aici pornim, aceasta fiind ipoteza iniţială. Primul filosof grec, în opera sa enigmatică, cu o gândire aristocratică, este Heraclit din Efes. Nu a avut propriu-zis o şcoală, ci adepţi. În mod tacit, toţi metafizicienii greci au fost obsedaţi de viziunea lui. Este fermentul scepticismului gândirii greceşti. Aceasta e dezlegarea noastră personală, expusă în *Cosmologia elenă*: trei idei de bază constituie această cosmologie greacă – 1) devenirea sau

transformarea universală; 2) focul ca substanță a acestei deveniri; 3) opoziția calităților ca resort al realității, ceea ce are drept rezultat armonia. Să le analizăm.

I. Devenirea universală este ideea cea mai însemnată și tradiția a păstrat dictonul ce o exprimă: „totul curge" (*panta rhei*). Platon, în dialogul său *Theaitetos*, zice: „Totul se transformă, nimic nu rămâne. Nu ne putem scălda de două ori în același râu." Dar simpla constatare a devenirii e un proces vid. Care e, dar, natura ei? Ce anume devine? Trebuie să aibă această devenire un substrat care să rămână indestructibil. E cel căutat de știință. Se poate un lucru să se transforme, dar trebuie să rămână identic cu sine. Există ceva în ceea ce se transformă care rămâne identic. E focul: el se consumă, dar se păstrează. Totul în lume nu e decât o ardere, o oxidare, o consumare. Ceea ce vedem în viață confirmă această constatare. Focul e sufletul lumii. E principiul de viață. Dar cum se face că focul, rămânând totdeauna același, se transformă totdeauna? E contradicția care susține realitatea. Războiul e regele tuturor lucrurilor.

Lucrurile există în măsura în care se succed. Devenirea e trecerea la limită între a fi și a nu fi. Dar această explicație nu satisface. Simpla succesiune de calități contrare nu e o teorie explicativă. Ceva constant înapoia acestei realități, unde vom afla? Ne trebuie permanentul, căci transformarea nu e la întâmplare, ci urmează un ritm: în jos = degradarea; în sus = regenerarea. Dar ritm înseamnă ordine, care la rându-i e armonie, aceasta fiind rațiune, logos. Totul, în adevăr, se transformă: dar după o lege, după rațiune, care ia aspect de lege a rațiunii universale. Din luptă iese pacea, din discuție rațiunea. Concepția lui Heraclit unește sufletul ca *atmes* = mișcare = materie însuflețită sau *hilozoism* (de la *hylo* = materie și *zoe* = viață = materie însuflețită, adică vie). Oriunde în cugetarea greacă întâlnim această devenire: materia și sufletul sunt combinate în noțiunea de *viață*. E nota comună a metafizicii grecești. Știința modernă, dimpotrivă, separă sufletul de corp. Heraclit n-a fost primul gânditor grec; înaintea lui sunt milesienii, care reprezintă un punct de vedere materialist.

PRELEGEREA a XII-a
[SOLUȚIILE ONTOLOGICE. FILOSOFIA GREACĂ – HERACLIT]

Am început cu prelegerea precedentă explicarea epocii strălucite a punctului culminant al metafizicii, rămasă multă vreme neîntrecută ca formă a filosofiei. Considerația noastră a avut drept primă chestiune problema ontologică, deși în cugetarea greacă interesul e mai pronunțat în favoarea problemei cosmologice. Și am vorbit despre filosofia devenirii – actualismul – întruchipat de Heraclit. Reamintim acum motivul care ne-a îndemnat să punem în frunte filosofia devenirii, opusă celorlalte doctrine grecești, anume din necesitatea de a arăta că pe

când la Heraclit adevărata existență este schimbarea, celelalte doctrine vor să explice lumea printr-o substanță neschimbătoare, eternă.

Filosofia greacă are, în general, la bază această opoziție care trădează identificarea existenței cu indestructibilul, eternul. Ea nu simte nevoia de a opune devenirii existența cu *unul*, iar devenirea cu *multiplul*. Această altă opoziție – unul și multiplul – nu e decât transplantarea logică a celei dintâi: existență și devenire. Aceasta se explică prin faptul că această filosofie e o supoziție a tuturor celorlalte curente grecești. Dar concepția aceasta a explicării ceea ce e *substanța lumii* prin acea continuă devenire nu e destul de consecventă nici la Heraclit, pentru că și aceasta încearcă a depăși această transformare, a ajunge la ceea ce e indestructibil, permanent înapoia ei: o lege, logosul etern. În general, filosofia greacă se dezvoltă în direcția separării a ceea ce e rațiune ca ceva superior. Ne rămâne de acum să luăm în considerare direcțiile ce se subordonează aceleiași concepții, și anume: *substanțialismul*, care exprimă caracterul filosofiei grecești. Înainte de a trece în revistă celelalte concepții opuse filosofiei substanței, e necesar a stabili înțelesul noțiunii „natura" (*fisis*) la gânditorii greci; primul înțeles este dat de etimologia cuvântului, care vine de la *phyestai*, adică: a lua naștere, a deveni, a suferi un proces, vitalitate. Celelalte două înțelesuri acceptă în mod tacit pe cel dintâi, dar urmăresc și altceva, anume înseamnă principiul devenirii, ceea ce rămâne neschimbător înapoia lumii aparente.

Aceste înțelesuri exprimă *ceea ce explică schimbarea*. În *Metafizica* sa Aristotel lămurește aceste înțelesuri: acela de transformare și principiul care o explică, și anume: a) substratul lucrurilor; b) forma lor. Acest *principiu*, luat în înțelesul de *formă* dă determinarea substanței lumii. Cum vedem, Aristotel rezumă motivele de bază ale problemei ontologice. După el, reală e *devenirea* lucrurilor, dar mai reală e *forma lor*, principiul lor determinant. Relevând invariabilul, eternul, indestructibilul, fizica și metafizica greacă se confundă constituind prima explicație rațională a lumii prin principiul acceptat și de știința modernă: 1) nimic nu se creează, nimic nu se pierde, ci totul e numai o veșnică transformare și 2) din nimic nu iese nimic. Relevarea factorului indestructibil al lumii, din filosofia greacă, a pus bazele științei moderne. Trecem acum la cercetarea direcțiilor ontologice pe linia *filosofiei substanței*. O observație facem de la început: ontologia greacă, pe latura *substanțialismului*, debutează cu *monismul*, pe când cea modernă cu *dualismul* lui Descartes. Prima formă a filosofiei substanței e *monismul materialist* și vom constata că filosofia greacă debutează cu un monism materialist *sui generis* (în felul său). A doua formă a filosofiei substanței este un *monism spiritualist*: realitatea plină e atribuită spiritului (nu materiei, ca în cazul monismului materialist), iar materia e numai o aparență. Spiritualismul sau monismul spiritualist nu se întâlnește la anticii greci sub o formă pură, consecventă, căci, dacă prin spiritualism înțelegem reducerea corpului sau a materiei la spirit și decretarea spiritului ca singura realitate, atunci la greci nu există un monism spiritualist. Numai către sfârșit s-a încercat o apropiere de un monism spiritualist. Filosofia greacă opune acestuia un dualism

care doar dă impresia de monism spiritualist, dar acesta nu e un monism spiritualist în înțelesul modern, ca de pildă la Leibniz. Aceeași constatare o facem și cu privire la cealaltă formă a monismului: *monismul identității*. Acesta nu se întâlnește la greci, ci la Spinoza. Ceea ce întâlnim la greci ca soluții ale problemei ontologice e un monism materialist. Vom cerceta de acum principial motivele și formele principale ale monismului grec, soluție atât de importantă și cu urmări însemnate pentru filosofie și chiar pentru știință. Filosoful german Frideric Albert Lange în a sa *Istorie a materialismului* începe prin a afirma că materialismul e tot atât de vechi ca filosofia, dar nu este mai vechi. Și fiindcă aceasta i s-a luat de către unii într-un înțeles pe care el nu-l avea, a precizat că prin acea afirmare el a urmărit să înlăture disprețul față de materialism, care a fost adesea luat în înțelesul de concepție opusă spiritului filosofic. Dimpotrivă, această concepție se bucură de favoarea atât a filosofiei, cât și a științei. În timpurile moderne materialismul e o filosofie științifică. Înțelesul acesta nu e totuși fără echivoc. În adevăr, câte marterialisme constatăm în istoria filosofiei: unul sau mai multe? Să vedem, așadar, înțelesul lui.

A. Înțelesul propriu, teoretic sau filosofic

Materialismul e o doctrină filosofică, nu pur științifică, fiindcă reprezintă una dintre soluțiile posibile ale luptei de idei, de a ridica la rangul de adevăr existența numai a uneia dintre seriile de existențe (corp și suflet): sau numai corpul, și a degrada pe cealaltă, sufletul, care nu are decât rangul secundar, adică un produs derivat, o simplă aparență, un fenomen; și invers. Materialismul acordă realitatea deplină numai materiei, și în ordinea corporală, și în cea sufletească; spiritul e o manifestare a materiei; deci, față de cele două serii existențiale ale lumii (materie, spirit) se dă favoare seriei corporale – s-ar părea că materialismul e o doctrină filosofică în care materia confiscă realitatea și transformă în simplă aparență sufletul. Dar nu avem o singură formă de materialism, ci mai multe, după legătura dintre materie și suflet, ca produs al acesteia, sau după raporturile între materie (ca realitate primă) și suflet (ca realitate secundară) avem:

1) *Materialismul ecvativ*, care e și cel mai consecvent, făcând o egalitate între suflet și corp. Sufletul e de natură corporală, o materie mai fină, mai subtilă. Această concepție e însă un fel de dualism. (Sufletul ar fi alcătuit dintr-un fel de atomi care se combină; are căldură și e capabil să intre în corp și să iasă din acesta; după această concepție, în Evul Mediu, un doctor german pretindea a fi născocit o flanelă minunată prin care sufletul să nu mai poată ieși din corp.)

2) A doua formă a materialismului are comun cu a treia faptul că ambele susțin că sufletul e de natură deosebită de acea a corpului, dar deși se deosebește de corp, el nu are o existență de sine stătătoare.

E *materialismul atributiv*: sufletul e un atribut, o calitate, o funcție a materiei; are o natură proprie, dar nu e de sine stătător.

3) A treia formă a materialismului e cel *cauzativ*: sufletul nu mai e un atribut, ci un efect, un produs al corpului. Aceste două înțelesuri (de atribut și de efect) se pot confunda într-un al treilea termen: funcția. În filosofia veche numai primele două înțelesuri ale materialismului se întâlnesc. Materialismul cauzativ e o concepție modernă: Karl Voght, filosof german, compară sufletul (produsul corpului) cu produsul rinichilor.

B. Înțelesul secundar

1) *materialismul practic* sau *etic*, înțelesul curent al cuvântului: el consideră ca scop principal preocuparea bunurilor palpabile – materii, putere, plăcere – și ceea ce contribuie la acestea: banii. Din acest înțeles s-au creat termenii de *utilitarism* (doctrina bunurilor utile) și *hedonism* (doctrina plăcerii). Le vom cerceta pe acestea în partea ultimă a cursului, când ne vom ocupa de problema valorii (sau problema morală în întregime). Socialismul marxist a mai introdus un înțeles al materialismului, anume *materialismul istoric* sau *cultural*. După această concepție, istoria culturii umane e considerată ca un produs nu al factorilor ideali, conștienți, ci al unor forțe economice oarbe; adevărata forță a vieții sociale, sub toate aspectele ei, aici trebuie căutată; toate celelalte forme de manifestare nu sunt decât un reflex al forțelor economice. Pentru a încheia tabloul formelor de materialism, vorbim și despre o formă derivată din înțelesul teoretic: e *materialismul metodic*, opus celui dogmatic – știința naturii e îndreptățită să considere că pretutindeni în natură totul se petrece mecanic, pe bază de cauze. Rezultatul acestei ipoteze e că orice fenomen din natură se poate explica printr-o cauză materială. Știința numai de aceste cauze materiale se ocupă, fără a afirma că numai acestea pot exista în univers, dar celelalte procese, cele nemateriale sau spirituale, nu o interesează. E aici un punct de vedere metodic, care poate fi acceptat. Argumentele ce le-am putea aduce pentru materialism sau contra lui le amânăm pentru mai târziu, când vom fi înfățișat problemele și soluțiile în întregime. Să analizăm, dar, materialismul grec. Am văzut că natura trezește reflecția umană prin continua ei prezență. Pentru primitivi, lumea fizică se impune gândirii. Primii gânditori greci dau concepții filosofice în scopul de a explica natura și a înlătura contradicțiile, iluziile. La aceștia sunt reprezentative concepțiile materialiste. În două înțelesuri e întâlnit la ei materialismul. Un prim înțeles al termenului de materie este *perceptibilul, sensibilul*. Platon zice: materia e *ceea ce e în mână*. Al doilea înțeles este: natura e substratul devenirii. Primii gânditori greci au drept scop descoperirea principiului explicativ, fundamental (*archè*[2]), unitar, al transformării din natură. Inițiatorii filosofiei greceşti[3] sunt coloniștii ionieni din Milet: Thales, Anaximandru, Anaximenes. Să vedem concepția lor: la Thales, principiul unitar, indestructibil al lumii e *apa*, unitatea, lichidul; după Anaximandru, același principiu explicativ al universului e considerat ca fiind *nedeterminatul*, materia în veșnică devenire – în greacă, *apeiron*. Iar după Anaximene e *aerul*, care e propriul motiv al *explicației* universului, fiind ceva mobil și apropiindu-se de suflet. Ceea ce e fecund însă în concepțiile milesienilor nu e calificarea indestructibilului ca aer, apă, materie – pe care le

repetă şi azi studenţii noştri la examene –, ci lucrul principal în această cosmologie greacă este:

I. Descoperirea unui substrat, a unei esenţe neschimbătoare înapoia frământărilor veşnice.

II. Descoperirea formei prin care esenţa poate căpăta realitate şi ca atare poate fi cunoscută prin raţiune.

Dar concepţia aceasta a unui substrat material care să producă o transformare dintr-un impuls intern nu e altceva decât ceea ce am numit *hilozoism*. Substratul se transformă rămânând acelaşi, fără să se piardă. E o transformare a calităţilor primordiale, totuşi rămânând constant. De aici opoziţia esenţă – aparenţă.

În general, materialismul grec se dezvoltă în direcţia acestui hilozoism, cu tendinţa de apropiere a sufletului de corp, ducând mai târziu la materialismul ecvativ, care a dat, cum am spus, egalitate acestora. O altă direcţie a concepţiilor ontologice este *cea dualistă*, care desprinde din materie sufletul, ridicându-l la un rang superior. Aceasta se întâlneşte la Platon şi Aristotel. Am văzut că Heraclit, filosoful ionian din secolul al VI-lea î.Hr., după primii milesieni, dusese la paradox ideea devenirii: un hilozoism exagerat e concepţia lui. Că reacţie împotriva acestei concepţii se constituie un alt curent, care caută să descopere un alt principiu constant. E *şcoala eleată*, ai cărei reprezentanţi de frunte şi primii sunt Xenofon, Parmenide şi Zenon (nu stoicul). La Heraclit, acel principiu era opoziţia devenire-existenţă; Parmenide afirma că numai *Unul* există (principiul monist al substanţei) şi *Unul* înseamnă *Plinul*, care exclude *golul*, adică non-existenţa. (La greci existenţa e o situaţie obiectivă a lumii.) Afirmând că lumea e numai schimbare, cugetarea greacă cădea în impasul de a nega existenţa însăşi, fiindcă din ceea ce se schimbă continuu nu poţi dovedi constantul, permanentul. Heraclit şi milesienii n-aveau dreptate. Pentru a se ieşi din acest impas, singurul drum era să se accepte că existenţa nu se schimbă. Devenea posibilă, astfel, schimbarea, dar nu orice schimbare, ci numai aceea care nu altera existenţa. Dar există ceva care nu alterează substanţa? Trebuia o concepţie care să explice existenţa prin astfel de elemente. S-a găsit aceasta prin ideea de mişcare de apropiere şi separare. Natura e alcătuită din elemente care se apropie şi se separă, dând naştere tuturor lucrurilor. E concepţia presocratică şi e reprezentată de Anaxagora, Empedocle, Democrit şi Leucip. După Anaxagora, elementele lumii – *seminţe* le numeşte el – au fiecare calitatea lor. Câte calităţi sunt, atâtea şi elemente. Există un element al părului, un element al osului etc. Lucrurile iau naştere din separarea calităţilor, care într-o existenţă anterioară au fost unite.

După Empedocle, elementele neschimbătoare sunt cele patru *rădăcini*: apa, aerul, focul şi pământul. Concepţia atomistă a lui Leucip şi Democrit e cea mai importantă în cosmologie. Adevărata existenţă are două principii: *plinul* (alcătuit din mici corpuri – atomi – indivizibili şi mici cât putem vedea cu ochiul) şi golul. E concepţia lui Democrit. Cum ajunge acesta la ea? El stabileşte că atomul e un tot fără

părți: el nu mai e divizibil, fiindcă, dacă am admite aceasta, între părțile lui ar fi goluri – dacă mai departe părțile lui s-ar divide din nou, și mai numeroase goluri ar exista. Infinite goluri ar da naștere însă la un gol întreg, non-existența. E absurd însă ca plinul să fie constituit din gol. Deci trebuia limitată divizibilitatea până la atomi, care după Democrit sunt elemente compacte. Important și decisiv pentru Democrit e tăgăduirea existenței calităților sensibile. Democrit acordă numai proprietăți cantitative: acestea rezultă din forma, poziția și ordonarea atomilor: AN, NA. După el, totul se explică prin aceste proprietăți geometrice ale atomilor. Atomii pot fi rotunzi, ascuțiți etc., de aici rezultă calități de aspru, amar etc. Deosebirea de calități rezultă și din poziția atomilor; el dă exemple: Z e un N în altă poziție, AN nu e același lucru cu NA, deși sunt aceleași elemente împreunate etc.

Înainte de a încheia această prelegere, câteva cuvinte despre epicurişti şi stoici, care formează două doctrine de morală materialistă.

Epicureismul e o reluare a concepției lui Democrit. Se manifestă în secolul al IV-lea î.Hr. Poetul latin Lucrețiu ne-a dat în poemul său *De natura rerum* ideile acestei concepții. Pentru stoici, este evident că e real ceea ce e activ; ori astfel e corpul (*soma*) care prezintă două aspecte: 1) corpul pasiv (substrat fără calități), 2) corpul activ (focul), *pneuma*, cu funcția de a determina pe primul prin ideile seminale ale lui Zenon stoicul. Ne rămâne de acum a examina soluția dualistă – ceea ce vom face în prelegerea viitoare.

PRELEGEREA a XIII-a
ANALIZA SOLUȚIILOR ONTOLOGICE

În prelegerea precedentă continuasem a prezenta analitic grupele de sisteme filosofice greceşti care au năzuit să îmbrățișeze taina preocupărilor metafizice. Grupa la care ne oprisem este acea a monismului materialist, soluție substanțialistă, cum am văzut.

Accentuăm la începutul prelegerii de azi că materialismul nu e numai o concepție care afirmă realitatea în sine a materiei – căci aceasta o întâlnim și la dualism –, ci realitatea exclusivă a acesteia, sufletul neexistând decât ca o aparență, un epifenomen al materiei. Relevam, pe de altă parte, în prelegerea trecută că filosofia greacă nu cunoaşte în mod net o soluție a spiritualismului monist. Caracteristic pentru gândirea greacă este antimonismul, este *dualismul*, care a avut pe cei mai iluştri reprezentanți ai cugetării vechi: Platon, Aristotel şi Plotin, acesta din urmă cu oarecare rezerve.

Dualismul antic are o îndoită valoare, după înțelesul îndoit ce s-a dat de către greci noțiunii „materie": un prim înțeles, precis, este acela care e deosebit de înțelesul modern al cuvântului; al doilea este sensul spiritual. Realitatea nematerială nu e în cugetarea greacă *sufletul*[1], ci ceea ce e mai nobil în suflet –

inteligența, ideea, rațiunea. De aceea, întrucât putem vorbi despre o tendință spiritualistă la greci, spiritul are o înfățișare originală, ceea ce s-a numit *morfism* (de la *morphè* = formă): mai presus de materie stă forma, rațiunea. Dualismul vechi, cum de altfel și cel cartezian, nu ascunde în înclinarea sa pentru unul din cei doi factori, cele două substanțe ale lumii: materie și spirit; anume, el acordă preferință factorului nematerial. Această preferință în cugetarea greacă pentru spirit e mai explicită în neoplatonismul lui Plotin. Dualismul acestuia ia chiar o întorsătură spiritualistă (un fel de monism, aproape).

Dualismul e o concepție ontologică de conciliere care acordă realitate egală – cel puțin în principiu – materiei și spiritului, corpului și idealului, căci *de fapt, dualismul vechi și cel nou acordă preferință spiritului asupra materiei.*

Materialismul, și antic, și modern, precum și spiritualismul modern, reduc la iluzie, la simpla aparență, ori unul, ori celălalt aspect al existenței, care ni se prezintă sub dublul aspect de spirit – materie în dualism.

Prin aceasta însă dualismul se apropie mai mult de realitate, de realismul modern.

Acesta e punctul principal de vedere din care privit dualismul prezintă avantaj contra monismului, și pentru acest motiv nu vom mai cerceta discuția acestor două doctrine cu motive pro și contra. Întrebarea pe care ne-o punem acum cu privire la dualism – fie antic sau modern – este: de ce el înclină a acorda preferință realității spirituale? Explicația: ceea ce e discutabil în dualism sunt subînțelesurile sale din formele preștiințifice și religioase cu care a fost amestecat. În adevăr, primitivul e îndemnat a despărți corpul și sufletul. Creștinismul a întărit această concepție. În felul acesta înțelegem cum originea preștiințifică și teologică a dualismului a aruncat asupra-i o oarecare umbră, o lumină compromițătoare. Astfel, neîncrederea teoretică față de dualism e, în parte, explicabilă. El a fost deformat de o serie de motive morale, practice, anume, după acestea, corpul era sensibilul, sufletul – suprasensibilul, nematerialul; corpul = întunericul, sufletul = lumina; corpul = pământul, sufletul = aerul etc.

Aceste dualisme sunt preștiințifice, mitice, totuși dualismul nu le-a disprețuit, le-a înglobat, socotindu-le ca necesare a spori valoarea morală, practică. Rezultatul acestei acceptări a subînțelesurilor morale a fost însă pentru dualism că ele l-au compromis. După ce am făcut această constatare, cum anume dualismul antic se unește cu unele tendințe religioase, mitice, trebuie să trecem la înfățișarea feluritelor sisteme dualiste.

Cel dintâi dintre reprezentanții dualismului este Anaxagoras, de care am pomenit cu prilejul concepției materialiste. El este acela care a transplantat filosofia ioniană la Atena. Anaxagoras este însă un dualist timid, ceea ce i s-a reproșat de Platon și Aristotel. Este adevărat, fiindcă el continuă motivul materialist, căutând anume acele *elemente*, substanțe indestructibile – semințe, cum le numește el – din separarea cărora ia naștere lumea sensibilă. La început, toate calitățile

indestructibile se amestecau indistinct într-un tot imobil. Era un fel de sferă cuprinzând amestecul lor neclar. Prin separarea mecanică a acestora a luat naştere universul. Până aici concepţia lui Anaxagors e materialistă. Dar mai departe el se întreabă: cum s-a făcut ca *mişcarea* să spargă blocul calităţilor? Care este originea acelei mişcări? Trebuie să fi existat o voinţă, călăuzită de un spirit ordonator, care pe toate le-a ordonat: inteligenţa, raţiunea (*nous*). Dar ce e, se întreabă Anaxagoras, inteligenţa? Este, mai întâi, ceva separat de materie. Ea nu cunoaşte părţi (e simplă), dar ea cunoaşte totul (e omniscientă). E totuşi tot de natură materialistă, o materie de natură, e drept, mai fină. Dar nu depăşeşte materia. Am putea zice, la Anaxagoras e un fel de materialism dualist, ca şi la Democrit, căci nici acesta nu se ridică la noţiunea de necorporal. Numai la Descartes ajungem să vedem cum mişcarea divină sparge blocul material al calităţilor producând părţile de mişcare. Pentru a se ajunge la această concepţie, reflecţia filosofică trebuie să se concentreze asupra interiorului, nu asupra lumii externe. *Omul* trebuia să devină obiectul reflecţiei filosofice. Această revoluţie în filosofie are loc în cugetarea ateniană ceva mai târziu, anume, după o perioadă cosmocentrică, urmează una antropocentrică şi i se datorează lui Socrate. Încă înainte de acesta şi simultan cu el, orientarea spre interior are loc la sofişti, care erau nişte învăţători plătiţi de public, un fel de dascăli de retorică având cunoştinţe enciclopedice orientate spre viaţă, spre interese. Ei prepară tineretul pentru retorică, dând cunoştinţe legate de viaţă. Există deci o dependenţă a disciplinelor faţă de interesele omului. Adevărul, binele, dreptatea, frumosul erau concepute după nevoile omului, după individ. Din acest punct de vedere, sofismul e o trăsătură fundamentală a sufletului omenesc, trăsătură ce a devenit modernă: fiecare are dreptate să creadă orice. Protagoras, cel mai de seamă dintre sofişti, avea în acest sens o formulă: *„homo mensura"*, adică „omul este măsura lucrurilor: a celor ce sunt, că sunt; a celor ce nu sunt, că nu sunt". În această atmosferă filosofică începe a se desfăşura opera edificatoare a lui Socrate. Punctul de plecare al său este acesta: dacă aflăm ceva constant, indestructibil în opiniile noastre, anume în domeniul vieţii morale, nu în universul exterior nouă. Punând această temă, Socrate a coborât, cum s-a zis, filosofia, din cer pe pământ, în casa omului. Nu ceva constant în natură încearcă să descopere Socrate, ci în operele omeneşti, în viaţa noastră morală. Există ceva constant în această viaţă care ni se înfăţişează ca o schimbare continuă? Peste cele trecătoare, nu există ceva indestructibil, ceva general, prins de gândire? Există *noţiunea*, zice el. Prin aceasta adevărul este posibil. Cunoaşterea se îndreaptă spre ceea ce e universal. Ori, notele universale în lucruri se întâlnesc în noţiune. Iată, dar, o noutate în gândirea europeană. Noţiunea pe care nu o întâlnim în gândirea indiană. Cum se produce noţiunea? Simţurile ne dau numai schimbările din natură. Gândirea, ordonând datele acestora, ne dau universalul, eternul, care fac posibilă fixarea noţiunii. Concepţia lui Socrates se limita numai la domeniul moral. Convingerile morale le găsea el ceva general, universal. Revelaţia lui Socrate avea să deschidă însă noi orizonturi. Platon, elevul său, dezvoltă noua concepţie metafizică în soluţia sa

ontologică, anume dualistă. El fusese influențat de magistrul său, dar și de pitagoreici, filosofi ce se ocupau foarte mult cu matematicile. Ceea ce caracterizează concepția platonică e mai întâi încrederea necondiționată în valoarea normativă a *matematicii* – și în această direcție terenul fusese preparat de pitagoreici, pe care Platon îi cercetase și chiar pusese pe frontispiciul clădirii unde profesa inscripția „Nimeni nu intră dacă nu cunoaște matematici". Obiectul matematicii era apreciat în filosofie, întrucât el nu se adresa lumii sensibile. Al doilea element întâlnit în concepția platonică este și trăsătura sa religioasă-mistică, a cărei origine trebuie căutată în *orfism*, care e un misticism grec, o concepție teologică cu preferință pentru spirit: acesta e independent de *corp*, care e numai o *carceră* provizorie a sa, sufletul având un destin sublim după moarte. Ideile acestea prepară la un loc platonismul, care extinde noțiunea socratică. Punctul de plecare al lui Platon e tot lumea sensibilă pe care o consideră în continuă schimbare. Așadar, heraclitismul (concepția schimbării) e un alt element integrat în filosofia lui. Lucrurile sensibile sunt în continuă schimbare; e ceva insuficient în aceasta, de aici aspirația spre altceva: spre etern. Schimbarea e dovada că lumea sensibilă e nemulțumită cu acest caracter trecător al său, ea aspiră la ceva indestructibil etern. Ce este acest element spre care ea râvnește? Pentru a răspunde, Platon pleacă de la schimbare, întrebându-se: cum se prezintă ea? Iată exemple: o piatră e caldă, apoi rămâne rece, mai apoi poate deveni din nou caldă. Piatra avea deci o calitate pe care apoi o pierde, dar care revine. Ce s-a făcut cu acea calitate în timp ce ea plecase din corp? De asemenea, se petrecea cu gheața, care e rece. Pierzând această calitate, ea devine caldă, transformându-se în apă, apoi din nou poate îngheța. Același fapt se întâmplă cu indivizii umani, observă Platon; ei apar și apoi dispar; dar de revenit nu mai revin. S-a văzut cum *recele* e prezent într-o materie și dispare, apoi revine. Descoperim deci calități ce se repetă, iar în indivizi note [ce] se întâlnesc la toți. Concluzia este: tot ceea ce în lumea sensibilă e proprietate, calitate – ce determină, adică, lucrurile e ceva general, fiindcă revine. Calitățile revin; indivizii însă nu; dar ceea ce revine la aceștia în fiecare e *umanitatea*. Deci, în lumea sensibilă, există fapte care se repetă: sunt generate. Acestea, întrucât sunt gândite, ne dau noțiunea (aceasta există acum și peste limitele vieții morale).

Întrebarea ce ne-o punem acum este: cum explicăm prezența acestor proprietăți generale în lumea schimbării? Calitățile nu sunt oarecum din această lume sensibilă. Sunt independente de ea. Acestea sunt ideile sau formele generale ale lui Platon. Că ele nu sunt din această lume, două motive găsește Platon: 1) o proprietate e *avută*, pierdută sau revenită – ce s-a făcut cu ea când s-a pierdut din corp, care aparține lumii schimbătoare? A existat într-o altă lume, răspunde Platon; de unde existența independentă a ideilor. 2) Al doilea motiv îl află în matematici: oricât de precise am căutat să facem instrumentele noastre, cercul tras cu acestea nu e exact, nu e cercul ideal, acela al definiției.

Figurile desenate au numai o precizie aproximativă. Cele gândite, ideile lor, au una ideală. De aici, pentru raţiunea greacă, tot ce e gândit e şi real. Ideile sunt reale; mai mult, ele sunt singura realitate, realitatea absolută. Dar o nouă problemă se ridică acum: dacă ideile au o existenţă independentă, separată de lumea sensibilă, cum se explică atunci prezenţa proprietăţilor generale în lumea sensibilă? Aşadar, Platon pune problema raportului dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă. Logica sa implacabilă îl determină să unească acum ceea ce separase. Formula explicativă a sa – *metaforă* îi zice Aristotel – este: nu chiar ideile sunt prezente în lucrurile lumii sensibile, ci copiile acestora, reflexia, imitaţia lor.

În lumea sensibilă întâlnim numai imagini palide ale lumii ideale. Deci nu ideile sunt prezente în lucruri, ci copiile lor, iar lucrurile au aceste imagini în ele fiindcă în mod misterios ele participă la idei. Aşadar, Platon distinge:

a) Lumea sensibilă supusă schimbării[2];

b) Lumea ideilor.

De notat, în concepţia platonică e faptul că „ideile" nu sunt tot una cu palidele concepte din mintea noastră. Ele sunt o plenitudine de realitate, sunt strălucitoare, ne încălzesc. Nu putem dar gândi că Platon ar fi acordat acestora doar calitatea de pure abstracţii, ci desăvârşită, pură realitate.

O altă problemă, ce ne duce la soluţia dualistă este aceea că lumea sensibilă mai cere un alt concept pentru a fi explicată, neputând a fi de ajuns numai ideile şi imaginile. Aceasta se vede din *Republica* (p. VII). Să nu ignorăm însă nici dialogul „bătrâneţii" (*Timaios*), unde descoperim un al doilea principiu original, anume că: lumea sensibilă e o lume a schimbării; numai ideile sunt neschimbătoare. Schimbarea nu vine însă de la idei, nici de la imagini, deoarece acestea fiind ca ideile, sunt şi ele neschimbătoare. Schimbarea vine de la un principiu opus, care este *principiul schimbării*. Pentru greci, principiul activ al schimbării e materia. Dar în ce constă materia platonică? Se recurge la o comparaţie: lumea sensibilă e o copie de pe ideile suprasensibile; orice copie presupune o oglindă care primeşte reflecţia: lumea sensibilă ar fi această oglindă ce ne reflectă realitatea supremă. Materia e spaţiul gol care la Descartes e supus necontenit agitaţiei, deci materia este existenţa însăşi, confuză şi haotică, fără calităţi. Numai prin intervenţia ideilor, care îi impune o ordine, aceasta devine clară. Aşadar, materia mai are şi un sens de neexistenţă. Ca simetrie, golul îşi are plinul, care e dat de idee. Materia e dar o situaţie în natura lucrurilor. I s-au mai dat materiei însă şi alte înţelesuri. Ea e principiul diferenţierii: e *altul* faţă de idee, care este *acelaşi*. Materia este nedeterminatul, neconturatul, în timp ce ideea e, dimpotrivă, ceea ce determină, ce conturează. Şi o dată cu acest ultim înţeles face legătura cu o a doua concepţie, anume cu aceea a Stagiritului (originar din Stagira = Aristotel). E filosoful peripatetic (de la *peripatoi* = plop; ţinea curs sub plopi). Dualismul său se vede în *Metafizica*, care cercetează principiile sau cauzele existenţei ca atare. În general, Aristotel e de acord cu Platon: adevărata existenţă, susţine şi el, e obiect de gândire, nu exclusiv de sensibilitate. Totuşi, Aristotel aduce o mare modificare a

platonismului. Pentru Platon, ideile sunt adevărate substanțe, ele există independent de lumea sensibilă în lumea cerească. Pentru Aristotel, ceea ce e general nu are existență de sine. Realul aparține individului. Numărul nu există ca substanță independentă, ci ca o proprietate a lucrurilor. Punctul de plecare al cugetării e deci concretul. Analiza lui se impune deci. Deși adevărata existență e generalul, ea e legată de ceva concret. Numai individul există; nota generală o găsim dar și în lucrurile particulare.

Sau, după logica lui silogistică, adevărul din concluzie era existent în premise și prin argumentare nu facem decât să-l evidențiem, ierarhizându-l sub adevărul premiselor. Cum se prezintă concretul? – se întreabă Aristotel. În lucrurile concrete vedem schimbarea. Indivizii sunt în schimbare. Schimbarea e o succesiune de contrarii, dar ceva în ele rămâne constant. De ce? Dacă ceva rămâne etern, indestructibil în schimbare, e că înapoia lucrurilor e ceva persistent, un substrat neschimbător = ipochimenul = materia, substanță care, primind calitățile contrare – ea în sine neavând nici una – capătă o formă.

Iată dar cum la Aristotel două sunt principiile lumii: 1) materia, 2) formele. Nu aici stă însă contribuția originală a lui Aristotel. Aceasta constă în determinarea precisă a celor două concepte de mai sus; concepte care formează două perechi: a) posibilul – real, b) virtual – actual.

Materia este substratul amorf nediferențiat, identic într-un alt sens cu virtualitatea. Ea e alipită de calități, e o privațiune (*stresis*) și nu se poate realiza decât admițând virtualitatea ei, ceea ce la Platon e identic cu nonexistența ei. Materia adică are numai calități virtuale pe care al doilea principiu, forma singură e capabilă a le actualiza. Deci, cele două principii de bază ale lucrurilor universului sunt: materia primă (*protohyle*) și forma pură (*morfé*), care este lipsită de orice materie și care, în ultima analiză, e tot una cu Dumnezeu.

De notat, în concepția lui Aristotel avem faptul că deși materia și forma sunt deosebite, forma se găsește legată de materie, adică actualizată. La el întâlnim, cum vedem, tot o concepție dualistă, totuși el găsește loc pentru existența unei forme pure fără a fi legată de materie. E însăși cazul divinității. Așadar, Aristotel se dezvoltă și în direcția oarecum a unui monism, redus, e drept, la cazul divinității.

PRELEGEREA a XIV-a
ANALIZA SOLUȚIILOR METAFIZICE: PROBLEMA COSMOLOGICĂ

Am văzut în prelegerea precedentă motivele ce animă dualismul ontologic grec, dualism care se caracterizează prin faptul că se consideră deopotrivă de reale, așadar de substanțe indestructibile, eterne, de sine stătătoare, cei doi factori, cele două substanțe ale lumii: cel *material* și cel *nematerial*. Asupra acestui punct perfecta

egalitate din punct de vedere al realității celor două principii ale lumii – dualismul, atât antic, cât şi modern, sunt de un deplin acord. Deosebirea însă ce există între concepția dualistă antică şi cea modernă stă în interpretarea diferită ce ele au dat-o noțiunilor de *material* şi *nematerial*. Materia, în concepția antică – cum, de exemplu, în filosofia lui Platon şi a lui Aristotel –, e nedeterminată, dar care poate fi *determinată*: este nedestructibilă, dar care totuşi e principiul transformării, al devenirii. De aceea, în concepția antică, materia este ceva între existență şi nonexistență, anume mai aproape fiind de nonexistență. Ea e între virtualitate şi actualitate. Materia modernă e corpul, aşadar o realitate întinsă, şi are o masă sau o soliditate, în timp ce materia antică nu e determinată, nu are o masă. Dintre filosofii antici, doar stoicii se apropie de concepția lor asupra materiei, de moderni: pentru aceştia singura realitate e corpul. Nici la ei însă nu găsim o concepție identică cu cea modernă. Aşa, de exemplu, ei consideră şi binele, şi frumosul, ca o materie.

În ceea ce priveşte al doilea principiu – factorul nematerial – vedem că, la antici, materia nu se opune sufletului. Acesta e un principiu nematerial, dar e considerat ca atare, nu în întregime, ci numai ceea ce poate fi mai înalt în viața sufletească = rațiunea = principiu care determină. Concepția aceasta a ideii ca singură realitate nematerială, principiu determinant al lumii, al materiei care prin ea însăşi nedeterminată, e cunoscută sub numele de *morfism* (de la *morphè* = formă, idee).

De subliniat e însă că atât dualismul antic, cât şi cel modern, nu sunt imparțiale față de cei doi factori. Din dorința salvării ideii de nemurire, dualismul antic, cât şi cel modern, a înclinat spre o superioritate a factorului nematerial, spre spiritualism. Acesta se vede accentuat la Platon şi la Descartes, care favorizează factorul nematerial – rațiunea. E adevărat însă că în cadrul dualismului au fost şi gânditori care să încline spre acordarea unei superiorități factorului material. Aşa sunt, de pildă, succesori ai lui Aristotel şi Descartes. În general însă dualismul înclină spre spiritualism. Vedem aceasta, cum s-a spus în morfism, întâlnit ca dominant la neolatonicianul alexandrin din secolul al III-lea d. Hr. Plotin.

Să aruncăm o privire dar asupra *neoplatonismului*. Neoplatonismul[1] (= noul platonism, opus vechiului platonism, al lui Platon) e îndemnat spre spiritualism şi din motivele religioase ce animă încă viața spirituală antică. Filosofia lui Plotin nu e numai o simplă speculație intelectuală, ci este mai mult o mântuire, o înțelepciune divină, nu numai una umană. O altă trăsătură generală a acelei epoci e şi fundamentul mistic al cugetării antice. Aceste două caractere ale cugetării antice – religie şi misticism – predominau încă dinainte de Filon şi Plotin. Aceasta fiind atmosfera, filosofia lui Plotin năzuieşte a reduce la zero chiar valoarea lumii sensibile, s-o deprecieze, în scopul de a ajunge la o dezlipire a sufletului de corp. Tendința aceasta e susținută de Plotin, de concepția că lumea sensibilă e doar o aparență şi, pentru a scăpa de obsesia neliniştitoare a schimbării ce domneşte în lumea simțurilor, Plotin se refugiază cu mintea la existența suprasensibilului, la

existența unui factor care are caracterul de etern indestructibil. Concepția lui Plotin, profund religioasă, consideră eternul ca divin. Și ca orice concepție teologică pornește de la existența lui Dumnezeu: pentru un suflet religios existența lui Dumenezeu fiind o axiomă. Așadar, pentru Plotin, principiul e adevărata existență a lui Dumezeu. Dumezeu are ca prim atribut eternitatea. Vedem dar la Plotin, ca de altfel la toți substanțialiștii, tendința de a urmări adevărata existență dincolo de lumea perceptibilă, aparentă. Ce alte atribute mai are însă Dumnezeu? Plotin îi acordă, în afară de primul atribut, și pe acela de *Unul*: Dumnezeu e unul. De ce aceasta? Fiindcă în calitatea sa de adevărată și singură existență, Dumnezeu trebuie să aibă un atribut neîntâlnit nicăieri, la restul existenței. Singur *Dumnezeu e unul*, lumea devenită e multiplă. Iată logica impecabilă a lui Plotin: ce nu e din lumea schimbării trebuie să fie unul. Așadar, Plotin pornește de la Unul, care e principiul tuturor lucrurilor. Acesta (Dumnezeu e unul) e singurul atribut pe care Plotin îl recunoaște ca fiind numai al divinității. Și e așa fiindcă Dumnezeu depășește nu numai lumea sensibilă, ci și lumea ideilor. Dumnezeu stă mai presus și de lumea sensibilă, și de cea logică. E suprarațional. De ce? Fiindcă și ideile sunt multiple – caracter fundamental al materiei. Iar Dumnezeu fiind unul, el trebuie să fie și peste idei, care și ele au o materie, anume una inteligibilă.

Așadar, lumea sensibilă și chiar cea logică sunt schimbătoare: divinitatea e neschimbătoare; lumea sensibilă și lumea ideilor sunt multiple, divinitatea este una. Dar Plotin nu se oprește aici, ci continuă; dar, numai respectând aceeași logică strictă, el face o inconsecvență anume față de atributul unicității – Dumnezeu e unul.

Divinitatea fiind perfectă, ca și binele care e neegoist, ea radiază în juru-i. *Unul* e perfecțiunea în infinită activitate. Dar în ce raport stă unul față de celelalte? Față de lucruri și idei? Firește, unul e mai apropiat de idei, decât de corp. Unul fiind și totul, el e principiul a tot ce există în afară de el, care nu are o existență în sine stătătoare, ci una de împrumut. Întreaga existență decurge din Unul, în care se află virtual cuprinsă (și prin aceasta Plotin se apropie de o soluție spiritualistă). Dar cum decurge *totul* din *unul* care e binele, perfecțiunea în infinită activitate? Aceasta are loc așa fel încât produsele să nu aibă perfecțiunea principiului din care ele decurg.

Procesul acesta are de caracteristic multiplicarea Unului. Produsele lui sunt, s-a spus, imperfecte, mai bine zis mai puțin perfecte ca unul. Și cu cât ele se îndepărtează de principiul din care decurg, cu atât ele sunt mai puțin perfecte, chiar imperfecte, cele mai depărtate. Trecerea aceasta de la perfect (*unul*) la imperfect (*multiplu*) se numește *emanatism*. Acesta se deosebește de evoluție, care e un produs contrar, anume de la ceva imperfect la ceva perfect. Unul trece prin diferite grade până la imperfect. Această trecere nu se face însă printr-un act de liberare de sub unul. Aceasta trebuie cu necesitate să se producă fiindcă perfecțiunea e și iubire. Emanatismul se deosebește și de *soluția creaționistă a*

creştinismului. Emanatismul e o producere din Dumnezeu, o exteriorizare a Unului în Multiplu. Cum are el loc? Mai întâi, unul produce ceea ce e mai apropiat de natura sa: inteligenţa (*Nous*[2] = *logos* = care la creştini este primul născut, fiul lui Dumnezeu). Inteligenţa, intuindu-se pe sine, produce ideile care sunt multiple. (La Platon ne amintim că ideile existau independente; la Plotin, ele sunt în dependenţă de divinitate). Aşadar, un prim produs al Unului e *intelectul*. În acesta există o materie inteligibilă (cum întâlnim şi la Malebranche).

Procesul de iradiere în direcţia multiplului face ca din inteligenţă direct (şi din Unul, indirect) să se nască, să emane sufletul (*Psyche*). În acesta din urmă e imperfecţia mai mare decât în idei. Imperfecţia e, în sfârşit, şi mai mare cu cât ne depărtăm spre animale, apoi spre plante şi, în fine, la lucruri. Constatăm dar în această concepţie un fel de dualitate: un proces în sus, spre origine, un altul în jos, spre corp şi spre lumea sensibilă. Aşadar, prin procesul multiplicării Unul are tendinţă spre corp. Din suflet, ca ultimă emanaţie spre divin, este materia, sufletul având misiunea de a conduce corpul. Emanaţia ajunsă la suflet e la limita inteligenţei. Dar procesul nu se opreşte aici: multiplicarea completă e până se ajunge la materie, care e principiul schimbării. Deci sufletul nu e limita multiplicării, el produce materia. În aceasta stă inconsecvenţa lui Plotin: divinul, unul şi perfect, ajunge multiplu şi imperfect.

În concepţia sa recunoaştem dualismul, deşi se pare că am avea în faţă un monism spiritualist. E totuşi un dualism: de ce materia, emanată din Dumnezeu, nu mai are nici unul din atributele acestuia (*Unul* perfect, adevărat)? Căci Dumnezeu e lumina, iar materia întunericul. Plotin însuşi ne-o înfăţişează printr-o metaforă ca fiind razele pierdute în întuneric. Dacă Plotin ar fi fost un spiritualist, el ar fi trebuit să recunoască şi materiei atributele divinităţii.

Mai departe, vedem cum Plotin arată că deşi Dumnezeu produce totul, el nu e în lume prin substanţa lui, ci numai prin activitate. E o explicaţie *transcendentă*'.

Cu această expunere am încheiat soluţiile problemei ontologice, care însă există, cum s-a spus altădată, şi *monismul identităţii*, soluţie care nu recurge nici la a reduce spiritul la materie (*materialism*), nici materia la spirit (*spiritualism*), ci caută să respecte cele două serii existenţiale (materie şi spirit), dar le răpeşte la amândouă atributele de substanţă, înglobându-le într-un termen care să le cuprindă pe amândouă ca două atribute, ca două aspecte distincte ale aceleiaşi realităţi. Soluţia aceasta nu e întâlnită la antici, ea aparţine lui Spinoza.

Urmează acum să întreprindem o analiză asemănătoare asupra problemei cosmologice.

Ne întrebăm dar din nou asupra datelor filosofiei, ca metafizica: aceste date au fost în primul rând factorul substanţial (ce este lumea?), iar în al doilea cel cauzal (cum a luat naştere şi cum este condusă lumea?). În adevăr, după ce gândirea filosofului s-a întrebat asupra substanţei lumii, el s-a întrebat asupra cauzelor producătoare, conservatoare şi ordonatoare ale lumii – de unde şi

problema cosmologică cu soluţiile ei. Înainte de înfăţişarea mai amănunţită a acestora, e nevoie de o analiză asupra noţiunii de *cauză*.

1) Cauza e o reprezentare de forţă; 2) ea implică viitorul, care, am putea zice, e cuprins în prezent – sau efectul e cuprins în cauză. Efectul preexistă în cauză, el nu apare spontan. 3) Reprezentarea unei legături necesare între cauză şi efect. Aceleaşi cauze produc totdeauna cu necesitate aceleaşi efecte; o anumită cauză implică un anumit efect. Avem dar un raport necesar între cauză şi efect, raport ce se prinde într-o lege. Filosofia antică a relevat cauze eficiente şi cauze finale. Deosebirea între aceste feluri de cauze trebuie căutată în raportul posibil între cauză şi efect, acesta fiind cuprins în cauză. Cauza eficientă e aceea care are în sine numai forţa de a produce efectul, nu şi intenţia. Modelul cauzei eficiente e cauza mecanică, oarbă. Cauza finală e cauza care cuprinde în sine nu numai forţa, ci şi intenţia de a produce un efect, care în acest caz ia numele de scop. Cauza este însă un mijloc în vederea realizării unui scop. Fapte care să explice nemijlocit cauza finală sunt funcţiile organismului şi însăşi activitatea tehnică umană. Astfel, toate părţile unui organism concură la menţinerea şi dezvoltarea sa. Tot aşa sculptorul taie un bloc în vederea realizării unei forme.

Scopul e totdeauna o totalitate, organele în parte sunt mijloace. Avem un scop acolo unde găsim o conlucrare armonică; dar, mai ales, acolo bănuim prezenţa unei activităţi conştiente.

După ce am făcut aceste precizări, să trecem la analiza soluţiilor cosmologice. Ce atitudine au filosofii vechi faţă de acestea? *Mecanismul* şi *finalismul* (acesta din urmă subîmpărţindu-se, cum am văzut şi la înfăţişarea sumară de altădată, în *deism, teism, monism cosmologic* sau *panteism* şi *evoluţionism*) sunt principalele soluţii cosmologice.

Putem spune că înclinarea filosofiei vechi s-a manifestat cu simpatie mai mult spre problema aceasta a cauzelor. Ne explicăm această înclinare a sa fiindcă ea exprimă în largă măsură şi exact problema mai veche a miturilor, care îşi pune ca temă a arăta cum din haos a ieşit ordinea încântătoare a ochiului. Semnificativă pentru filosofia antică este proprietatea concepţiei mecaniciste cu care ea începe. Şi se mai ştie că ştiinţa, în general, a acceptat ca principiu explicativ al lumii concepţia aceasta, adică lumea a fost explicată prin cauze eficiente, cauze care pot fi considerate ca principii mai mulţumitor explicative pentru ştiinţă, pe când explicaţia finalistă sau teologică – adică explicaţia prin cauze finale, prin scop – nu pare a fi un principiu explicativ care să mulţumească ştiinţa. În adevăr, ştiinţificeşte, putem concepe un proces care să nu fi fost determinat de vreun scop, dar nu-l putem concepe fără o cauză. Aşadar, cauzalitatea rămânând un principiu explicativ, *finalităţii* îi acordăm numai un rol regulativ.

Filosofia greacă debutează cu *mecanismul*. Dar, deşi istoriceşte începe prin acesta, metafizica nu-i poartă pecetea: ea e mai mult finalistă.

Dacă ne transpunem în spiritul unui om cult al antichității, găsim la acesta următoarele trăsături:

1) *Natura anticului e un geocentrism*: pământul este centrul lumii, în jurul lui se învârtesc cu viteze deosebite, mai mari cu cât ne depărtăm de pământ, planetele înfipte pe boltă: Luna (planetă), Soarele (planetă), Mercur, Venus, Marte, Jupiter și Saturn (acestea erau cunoscute). Peste ele se află bolta cerească.

2) *Finitismul lumii antice*: lumea antică are margini, pe când cea modernă e nemărginită.

3) *Lumea antică este o operă de artă*. Ea trebuie să fie un produs al unor factori ideali, conștienți – idei (Platon), forme (Aristotel), semințe (Anaxagoras).

Această concepție antică e reprezentativă la Platon și Aristotel.

Să analizăm acum diferitele soluții:

Mecanismul. Mecanismul antic e doctrina care consideră natura ca o mașină în care diferite piese nu ascultă decât de mișcare, alcătuind un sistem care domină un strict determinism. Cum ajunge antichitatea însă la o concepție mecanistă? În general, concepția cosmologică mecanistă are în ontologie ca echivalent materialismul: orice materialist antic este și mecanicist, dar nu și invers, căci o concepție mecanicistă întâlnim și la nematerialiști, cum , de exemplu, la stoici și la Descartes. Să explicăm:

Filosofia veche pornește de la schimbarea sensibilă. Pentru a o explica se recurge la anumite principii imutabile: substanțe (Thales, Anaximandru etc.). Substanța e una (fie apă, fie aer etc.) e imutabilă, dar se schimbă în lumea aparentă, dintr-un impuls interior, producând multiplul. Mai târziu, școala eleată, în frunte cu Parmenides, afirmă că principiul e tot unul, dar nu se schimbă: e unul și neschimbător. O reformă se produce în secolul al V-lea î.Hr. cu Leucip, Democrit, Empedocle și Anaxagoras. Aceștia acceptă imutabilitatea, dar prin sacrificarea unului în locul căruia avem multiplul: atomii lui Democrit, cele patru elemente ale lui Empedocle sau „semințele" lui Anaxagoras. Cum explică acestea lumea? Printr-o *schimbare care nu alterează* substanța. Aceasta e *mișcarea*, fie de apropiere, fie de depărtare. De notat: la atomii lui Democrit e că mișcarea e inerentă atomului (e în el), pe când la Empedocle mișcarea e în afară de element, provenind de la două forțe: iubirea (care produce mișcarea de apropiere) și ura (care produce pe cea de depărtare).

Concepția aceasta mecanistă e strictă la Democrit și amestecată cu elemente sufletești la Empedocle. Semnificativă pentru concepția mecanistă a lor e la Democrit *teoria vârtejului*, la Empedocle a *ființelor vii*, concepție apropiată de concepția modernă asupra vieții, aceasta din urmă. După Democrit, atomii, în căderea lor, produc corpurile. Se produce un vârtej în care corpurile grele cad la fund. Adevărul dovedit azi prin legea mișcării centrifuge este că într-un vârtej corpurile grele tind la exterior; cele ușoare rămân în interior. În ce privește concepția ființelor vii a lui Empedocle, o putem asemăna cu darwinismul. Corpurile care unesc mai bine părțile (care au avut mai înainte o existență izolată:

capete, mâini, picioare etc., de sine stătătoare) sunt cele mai adaptabile. Unele forme mai slab unite au pierit; cele ce s-au putut adapta strângând laolaltă diverse organe împrăştiate în cosmos, trăiesc şi azi.

Concepţia mecanistă se perpetuează la epicurişti, care însă nu-i adaugă nimic nou de seamă, ba mai mult o deformează, admiţând că atomii cad în vid paralel, dar se pot abate spontan şi atunci se unesc, dând corpuri. Se face loc astfel în concepţia mecanistă ideii de libertate. De observat la Democrit şi Empedocle mai e faptul că ei concep pluralitatea lumilor coexistente: lumea cunoscută nu e singura posibilă, ci numai una din cele coexistente.

PRELEGEREA a XV-a
FINALISMUL ANTIC ÎN SOLUŢIILE COSMOLOGICE (PLATON, ARISTOTEL ŞI PLOTIN)

În prelegerea precedentă ne-am ocupat de concepţia mecanistă din filosofia antică, arătând că natura, aşa cum ea se înfăţişează, are ca origine jocul unor cauze oarbe, dar strict determinate, iar ordinea din sânul său nu are nevoie, spre a fi explicată, decât de acel joc al mişcărilor ce o produc şi o menţin. Nicăieri, mecanismul nu vede intervenţia unei inteligenţe superioare care să conducă ordinea lumii după vreun plan, către un scop. Totul se petrece în lume după jocul de cauze, fără un scop, cum, de exemplu, în cazul ploii: ploaia este produsă din pricina unor antecedente anterioare materiale, ca răcirea şi condensarea vaporilor, iar nu produsul unei inteligenţe, în vederea unui scop, cum ar fi acela al creşterii grâului, deoarece – obiectează mecanismul – ploaia cade şi pe grâul care a fost strâns şi-l strică. Am văzut, pe de altă parte, care sunt exponenţii principali ai soluţiei mecaniciste: atomistul antic Democrit şi Empedocle, acela cu care avea să polemizeze Aristotel.

Trecem acum la o a doua soluţie a problemei cosmologice: *finalismul*[1]. E o soluţie fie dualistă (teism), fie monistă (panteism), opusă mecanismului, dar complementară acestuia, deoarece nici finalismul nu exclude jocul cauzelor mecanice în ordinea lumii, dar le limitează. Finalismul admite existenţa unor cauze mecanice, dar pe deasupra el consideră că o inteligenţă superioară le ordonează acţiunea. Aşadar, pe când mecanismul porneşte de la ideea de necesitate (explicaţia e satisfăcută prin cauze eficiente), finalismul ia ca punct de plecare cauza finală (scopul, acesta derivând din o activitate inteligentă). Dacă părţile apar ca mijloace în vederea unui scop e că *totalitatea* înseamnă *binele*. Ea trebuie dar urmărită. Şi unde întâlnim o unitate (într-un şir de procese), bănuim că acolo există o cauză ordonatoare. În ordine, armonia urmăreşte *binele*, care e legat de *finalitate*. Aşadar, *concepţia finalistă* e o explicaţie a lumii din punctul de vedere al ideii omului despre bine şi frumos. Să cercetăm acum argumentele ce susţin această soluţie.

Filosofia veche, pe latura ei cosmologică, e geocentrică; pământul e centrul lumii, el stă nemişcat, dar în jurul lui planetele şi toate astrele se mişcă formând un cortegiu al său, întocmai ca nişte servitori. Cum se face că un antic concepe pământul ca imobil, învârtindu-se în juru-i? E fiindcă concepţia geocentrică e şi antropocentrică: pământul e locaşul *omului*, fiinţa cea mai desăvârşită. Şi totul în lume are ca referinţă persoana *morală* a omului. Căci omul are trăsături care-l înalţă deasupra tuturor celorlalte vieţuitoare: 1) el priveşte spre cer; 2) singur el posedă limbajul; 3) cunoaşte pe Dumnezeu; 4) el ştie că are o înaltă datorie morală; de aceea el se poate compara cu Dumnezeu. Mai departe, ideea ordinii din lumea spectacolului minunat al naturii îi inspiră lui credinţa în existenţa unei ordini superioare. Din însuşi spectacolul fiinţelor vii, ale căror părţi sunt ordonate conlucrând armonic în vederea aceluiaşi scop – întregul –, îndeamnă pe om a bănui o forţă conducătoare a acestora. Chiar fiecare organ în parte e alcătuit în vederea unui scop: ochiul e făcut ca să vadă, aripa pentru a zbura, stomacul pentru ca să asimileze. Minunate lecţii de înţelepciune a naturii vedem în toate. Instinctele vedem cât sunt de bine întocmite în vederea scopului spre care ele tind. Observând toate acestea, n-ar fi atunci absurdă negarea existenţei unei inteligenţe care a întocmit şi ordonat toate acestea? – se întreabă finalistul antic grec. Natura, afirmă el dimpotrivă, pare a fi opera desăvârşită a unei inteligenţe providenţiale care a făcut ca fiecare parte să concure la existenţa întregului – în această concepţie finalistă.

Filosofii antici finalişti reprezentativi sunt Platon, Aristotel şi Plotin, renovatorul platonismului. Dar prima expresie a finalismului antic în gândirea greacă o întâlnim la presocraticul Anaxagoras, a cărui concepţie am văzut-o cu prilejul soluţiei ontologice: dualismul. Concepţia finalistă a lui Anaxagoras prezintă pe câtă simplitate, tot pe atâta măreţie. La început, spune el, au existat numai seminţele lucrurilor – *homeomerii*, cum le numeşte Aristotel, adică părţile egale cu întregul, sau *spermata*, fiecare având o calitate imutabilă. La origine aceste seminţe sunt perfect contopite şi alcătuiesc un fel de sferă masivă, haotică, indistinctă: totul este în tot. Dar cum a luat naştere de aici lumea cu procesele ei? Prin acţiunea unei *mişcări* din afară, aceasta nefiind inerentă materiei. Iar dacă mişcarea din afară a produs ordinea din lume, e că ea porneşte de la o inteligenţă superioară, de la acel *nous*. Deasupra materiei este inteligenţa care dă impuls, ordine. În felul acesta – spune Aristotel – Anaxagoras a făcut ca *raţiunea* să ajungă la cunoaşterea de sine. Concepţia lui Anaxagoras e însă finalistă numai în ceea ce porneşte *punctul de plecare*, originea lumii; inteligenţa a dat numai un impuls mişcării; mai departe el explică continuarea lumii prin cauze eficiente, mecanice, oarbe, fără intenţie, fără scop. Totul se explică astfel *mecanic*, după Anaxagoras, afară numai de cazurile unde simpla cauză eficientă nu e de ajuns, ci trebuie să se recurgă la un aşa-zis *deus ex machina* (Dumnezeu – principiu cauzativ al lumii sau Dumnezeu a fost maşina cauzatoare a lumii).

Lui Anaxagoras i-au obiectat Platon şi Aristotel că nu şi-a motivat suficient concepţia.

Un finalism mai dezvoltat întâlnim – deşi restrâns la o anumită latură a lumii – la Socrate, care pleacă de la aceleaşi constatări ca şi contemporanii săi, sofiştii, fără însă a ajunge la concluziile acestora. Socrate face din omul care cunoaşte şi din viaţa sa morală obiectul filosofiei.

Gândirea lui Socrate ne-a fost redată însă indirect, căci el n-a scris, numai a vorbit, făcând o adevărată revoluţie în cugetarea greacă. Ideile lui sunt redate de unul dintre elevii lui cei mai buni – Xenofan. E sigur, din cele ce ni s-au păstrat despre el, că a fost un adevărat reformator al filosofiei, cu deosebire moral, ce poate fi asemănat evangheliştilor. Punctul de plecare al lui Socrate este convingerea că viaţa omului este călăuzită de principii universale, ce trec de capriciile individuale. În această privinţă i s-a recunoscut lui Socrate – spune Maier în opera sa *Socrate* – caracterul de *profet al moralităţii omului.*

O altă latură a reformei lui Socrate, exagerată de antici – spune Eduard Zeller – e faptul că a descoperit *noţiunea* ca principiu al ştiinţei. Prin *noţiune,* Socrate pune bazele ştiinţei, căci urmărind ceea ce e constant în viaţa omului, el descoperă adevărul. Extinzând observaţia aceasta dincolo de lumea morală, facem *ştiinţă,* pe care Aristotel o definea ca o cunoaştere a universului: „nu există ştiinţă decât a universului". Rămâne dar că Socrate a făcut o adevărată reformă morală, pe baza principiului constantului în viaţa morală omenească. De la ştiinţa moralei până la ştiinţa în general nu era însă un pas. Strădania aceasta a lui Socrate de a descoperi polul constant al vieţii morale, spune Xenofan în opera sa *Memorabilia,* este proiectarea moralei în natură. Nu cumva natura are un sens superior? Nu cauze mecanice, oarbe, o conduc, ci ceva superior. De aici, considerarea unor cauze finale, de aici sensul fiecărui lucru: ce rol are un lucru? Oriunde întâlnim o alcătuire utilă, trebuie să fie intervenţia unei inteligenţe. Aşa e cu orice organism, aşa e cu sufletul. Dar această explicaţie finalistă a lui Socrate, redată de elevul său, e vagă şi e privită numai din latura vieţii morale a omului. Ea a dat însă impuls altor cugetători, dând naştere la două sisteme socratice, de aceeaşi pecete: e vorba de Platon şi de Aristotel. Un al treilea sistem e al lui Plotin, care a renovat concepţia platonistă. Fiecare din aceste trei concepţii finaliste dezvoltă motivul de bază al finalismului, dar cu o expresie proprie fiecare. Care era această concepţie asupra lumii la antici, deosebită de cea modernă? A explica un lucru e a-i descoperi esenţa, forma sau noţiunea lui: recele e rece, căci are în sine esenţa recelui. Caldul e cald, căci are în sine esenţa caldului. Aceasta este concepţia antică în filosofia imobilistă a substanţei adică în problema ontologică. Omul e om având în sine esenţa umanităţii etc. O explicaţie finalistă apare însă numai atunci când punem problema – ce rost au schimbările unui lucru? – prin trecerea de la problema ontologică la problema cauzelor finale, căci finalismul este prin excelenţă problema capitală cosmologică. Pentru grec tot ceea ce se schimba se explica prin tendinţa spre desăvârşire: în om, de exemplu, schimbarea urmăreşte realizarea umanităţii. E o explicaţie tipică a finalismului, explicaţie teleologică (*telos* = scop).

Să trecem acum la *analiza finalismului platonic.* Îl găsim în opera puțin sistematică, dar impunătoare a sa *Phaidon.* Două sunt problemele capitale urmărite de Platon: 1) teoria ideilor, 2) cultul moralei. În acestea motivele socratice sunt îmbinate, dar modul platonic de a explica natura depășește orientarea generală. Platon nu a descoperit cauzele materiale ale lumii, ci rolul părților. E o explicație finalistă, dar și rațională. După Platon, înțelegem un lucru atunci când arătăm de ce, pentru un scop, este el așa.

După cum se vede din opera sa *Phaidon*, Platon arată nu numai de ce pământul e rotund, ci și pricinile pentru care e așa și numai așa: forma rotundă fiind cea mai potrivită, cea mai desăvârșită. El e în centrul lumii fiindcă aceasta e situația cea mai bună. Mecanicistul explică existența corpului prin jocul mușchilor. E o eroare după Platon: organismul e alcătuit și există în vederea binelui. În lumea aceasta încearcă Platon, în „dialogul bătrâneții" (*Timaios*), o explicare a proceselor naturii, aceasta prezentându-se lui ca ceva desăvârșit: „Natura e o ființă vie, produsul unei inteligențe în vederea triumfului binelui." Trei sunt principiile explicative ale naturii, după Platon: 1) Materia nedeterminată și în continuă mișcare (materie în înțeles de spațiu gol, receptacul al lucrurilor); 2) Ideile, prototipuri, modele; 3) Demiurgul ca ordonator al lumii.

Cum explică Platon, cu ajutorul acestora, originea lumii? Demiurgul nu e animat de viclenie, ci e generos. El construiește lumea morală: omul lucrează pentru bine pe pământ, fiindcă natura contribuie la biruința binelui.

Dar care e geneza lui? Ea a luat naștere din două principii: divizibilul și indivizibilul, respectiv materia și ideea. Având ochii ațintiți spre ideile eterne, Demiurgul dă ca prim produs sufletul lumii, pe jumătate material, din care fabrică apoi aștrii = divinități secundare, fiindcă se mișcă de la sine, fără impuls exterior; mișcarea le e circulară, deci desăvârșită, mișcarea circulară fiind simbolul eternului. După aceea, Demiurgul produce corpul lumii, introducând ordine în materia amorfă. Cum are loc ordinea? Prin geometrizare, produce întâi ca forme elementare două triunghiuri, apoi le unește, le combină, dând naștere la patru corpuri stereometrice corespunzând celor patru elemente cunoscute: tetraedrul, care e focul, hexaedrul, adică pământul, octaedrul = aerul și icosaedrul = apa.

Iată dar cum la Platon natura materială primește o explicație geometrică, dar finalistă. Matematicul în concepția lui Platon e sfera interioară a existenței, sfera superioară alcătuind-o ideile ce-l depășesc. În ființa omenească, parte a sufletului naturii, Demiurgul lui Platon pune tendința de a lucra pentru triumful binelui, a realiza o imagine imperfectă a armoniei perfecte a ideilor. Lumea e înfățișată de Platon drept o ființă ce trăiește prin sine (*autozoon*).

Finalismul aristotelic. Concepția încă vagă a lui Platon primește de la Aristotel o precizare o precizare, un caracter de știință – caracter ce a influențat cugetarea urmașilor, stăpânind-o departe, până în lumea modernă. E fapt indiscutabil acesta.

Ca şi Platon, Aristotel afirmă că un lucru este perfect cunoscut după scopul ce-l are – „Natura nu face nimic în zadar", fiindcă e ordonată. Ordinea e însăşi raţiunea; deci raţiunea e finalism. Lumea, sau nu e ordonată, sau e ordonată; şi atunci ea presupune activitatea unei inteligenţe. Convingerea lui Aristotel e că ordinea domneşte în lume. Iar această ordine e datorată activităţii unei inteligenţe superioare. În acest scop, Aristotel încercă a ne înfăţişa un tablou al naturii, în ordinea sa. Nu reuşeşte pe deplin, dar ne-o arată ca pe o pricepută gospodină: ea îşi fabrică singură instrumentele de care are nevoie, utilizează şi reziduurile însele, ea pregăteşte viitorul. În fiece lucru al ei natura conduce totul spre desăvârşire. Fiece schimbare e un termen spre o nouă realizare. Forma e numită la el şi *entelehie*[2], adică acţiune cu scop. Forma, esenţa unui lucru este însăşi după scopul ce-l urmăreşte. *„Natura"* lui Aristotel e o fiinţă misterioasă cu atribute antropocentrice, ea întocmeşte fiece lucru mai desăvârşit. Finalitatea e în sânul naturii. Natura însă nu realizează nimic de la început – perfecţiunea –, ci în etape: astfel, avem întâi o lume anorganică, apoi una organică (a plantelor mai întâi; peste aceasta, lumea animală şi, în fine, omul, fiinţa cea mai desăvârşită). În această ierarhie se atinge treptat scopul de a se ajunge la desăvârşire. Vedem dar că există o ordine a lumii, dar este imperfectă, perfecţiunea ultimă nu e atinsă. Aceasta fiindcă alături de tendinţa aceasta a naturii către desăvârşire luptă împotriva-i un element. Acesta rezistă. E materia principiului contingentului, al hazardului, care rezistă acţiunii de perfecţionare, întreprinsă de ideile divine prin sufletul pus în om ca esenţă a umanităţii. De aceea nu se realizează perfect încât se dă veşnica luptă între formă şi materie, între bine şi rău, între sufletesc şi corporal.

Deosebirea acestei concepţii faţă de cea modernă constă în faptul că Aristotel nu recunoaşte numai lupta între formă şi materie, între real şi ideal ca noi modernii. El merge până acolo că exclude din realitate, ca fiind nereale, nenaturale, deci neexistente sau ca fiind din materie pură ceea ce e tot una cu nonexistenţa, a tuturor formelor neperfecte. Materia, principiu al nonexistenţei, limitează forma, ideea, principiul existenţei şi al esenţei. Care este însă originea însăşi a naturii? Ne putem ridica cu răspunsul de la suflet la ideile transcendente, până la originea lor în divinitate, într-o înlănţuire succesivă de cauzalitate; dar dacă am merge la infinit, ar însemna că infinitul e originea naturii, adică aceasta n-o mai găsim nicăieri. De aceea Aristotel limitează lanţul cauzalităţii punând originea naturii în divinitate, care e prima cauză şi motorul primordial al naturii. El e separat de lume, deci concepţia lui Aristotel e dualistă. Dumnezeu mişcă întreaga natură; dar el nu se mişcă, căci mişcarea aparţine numai materiei. El e imaterial şi conduce numai prin atracţii magnetice. El e o gândire pură, este gândirea gândirii. Această concepţie este deismul său. Omul tinde mereu spre divin.

Plotin, ca şi Platon, se caracterizează printr-o concepţie finalistă; dar deasupra originii lumii acesta afirmă un proces zis al emanaţiei, necunoscut de Platon. Divinul emană lumea din sine, prin iradierea impusă de principiul binelui;

divinitatea tinde mereu la afirmarea binelui şi de aceea creează ideile din care se nasc sufletele oamenilor. Oamenii ajută divinităţii când fac binele şi, făcând mereu binele, se perfecţionează în asemănarea sufletelor lor. Ideile, deci, tind din ce în ce către divinitatea din care au purces.

Concepţia lui Plotin se deosebeşte de a lui Aristotel; Aristotel admite *deismul dualist*: Dumnezeu e creator al lumii, din materia pe care o găseşte dată. El acţionează asupra universului fiind exterior lui, pe când Plotin admite *emanatismul*: Dumnezeu creează din sine însuşi universul, în mod spontan şi anume în ordinea ierarhică asemeni cu a lui Aristotel. Dumnezeu emană ideile, din idei emană sufletele, iar din suflete – materia; ideile, sufletele şi materia au nesfârşite trepte de perfecţionare în interiorul aceleiaşi categorii, de exemplu: suflete, plante, animale, om şi în aceste categorii iarăşi alte trepte etc.

Dar Divinitatea e principiul supremei existenţe; iar materia e sinonimă cu nonexistenţa. De aceea totul tinde a se depărta de materialitate şi a se apropia de Divinitate.

În prelegerea precedentă ne-am ocupat de finalism, anume de soluţia dualistă-teismul a problemei cosmologice în filosofia greacă arătând cum se înfăţişează aceasta în sublima rapsodie platonică sau în vasta operă a lui Aristotel.

Prezentarea finalismului antic este însă nedesăvârşită dacă nu completăm analiza noastră cu o nouă soluţie monistă. Aceasta este panteismul, după care inteligenţa care orânduieşte lumea nu tronează în afară de ea, ci înlăuntrul ei, constituie resortul însuşi al ei.

Finalismul dualist al lui Platon şi Aristotel poate fi socotit drept concluzia supremă a cosmologiei greceşti, fiind susţinută de aceşti gânditori eminenţi ai antichităţii. În schimb însă, finalismul monist stă într-o strânsă legătură cu dispoziţiile religioase şi mitologice ale elinului. Divinităţile panteonului grec sunt forţe naturale însufleţite, deci ele reprezintă o divinitate a naturii. Religia poporului grec e o divinizare a naturii. Filosoful spiritualist francez din sec. al XIX-lea Ravaisson, consideră divinizarea naturii ca o dogmă fundamentală a păgânismului. Divinitatea aceasta se află, după concepţia panteistă, în mijlocul naturii, nu deasupra, nu în afara ei ca în dualism. Această concepţie dualistă o găsim şi în cealaltă direcţie mistică reprezentată de cultul orgiac al lui Dionisios şi în cel ascetic al legendarului Orfeos. În adevăr, misticismul grec e dualist: el desparte sufletul nemuritor de corp. Totuşi orfismul ne duce până în pragul panteismului admiţând existenţa unului în tot. Câteva fragmente ce reprezintă această concepţie ne-o dovedesc. Aşa de exemplu, Unul este Hades, Dumnezeu sălăşuieşte în tot sau: Zeus este începutul, din el a purces fundamentul pământului.

O primă manifestare însă a adevăratului panteism grec, întâlnim la ionieni, anume la Thales. Totul e plin de zei, la acesta. Dar panteismul presocratic se manifestă mai categoric la Xenofan, părintele eleaţilor: „D-zeu e unul şi totul."

O tendinţă dualistă întâlnim însă până şi în dualismul lui Platon şi Aristotel. Astfel, după Platon, natura e socotită ca o întindere nedeterminată, în continuă

agitație. După Plutarh, există suflet inferior - principiul răului, opus binelui. Tot ce se mișcă prin sine e animat. Deci materia are ceva superior. Iar Aristotel vorbește de natură ca o entitate antropomorfică, o ființă, căci natura e divină și demonică. Panteismul e legat de hilozoism în legătură cu religia greacă, cu personificarea forțelor naturii. La Plotin, panteismul e unul manifestat: Unul, divin, infinit față de natură prezent în tot ce există, prin activitatea sa. Avem dar un panteism dinamic.

Concepția panteistă, fățișă la greci, e reprezentată mai direct de către stoicism. De aceea doctrina stoicilor e aceea care a dat un reazem moral religiei începând din sec. al II-lea a. Chr. și până în sec. al III-lea d. Chr. având ca reprezentanți de prim rang pe Zenon din Citium; Chrysipos, urmașul justificator al stoicismului, apoi în epoca romană pe Panatice Poseidon iar între romani pe Seneca, Epictet, Marcus Aurelius. Se cuvine dar a stărui asupra concepției panteiste reprezentată de stoici:

Trăsăturile caracteristice care izbesc în panteism – trăsătură vădită în opera *Către sine* a lui Marcus Aurelius – e idolatrizarea naturii; iar Chrysipos spune că natura e lăcașul zeilor. Un stoic roman, Manilius, o numește „casa publică a naturii". Atributele acestea ale naturii dovedesc – probă indiscutabilă – identitatea lui Dumnezeu cu lumea. Natura e eternă, imobilă, ea există prin sine. Expresia consacrată de Spinoza – *Nihil sine Deo* – e de origine stoică. E adevărat că Dumnezeu nu e nimic fără natură, dar nici natura nu poate fi nimic fără Dumnezeu. Panteismul, ca principiu de însuflețire a naturii e optimism.

Observând însă cosmologia greacă, descoperim în stoicism o orientare dualistă. După stoicism, în adevăr, natura reprezintă două principii: a) materia pasivă, corpul nedeterminat și b) materia activă menită să clarifice substratul nedeterminat. Dar materia pasivă a ieșit din contractarea materiei active, singura originară, care continuă să anime natura fiind un suflu cald (pneuma) în continuă tensiune, un foc creator, inteligența purtătoare a germenilor creatori. Din suflul cald – principiul activ – a ieșit prin desprindere materia pasivă. Dar pneuma continuă s-o agite. Deci, după stoici, din Dumnezeu iese materia pasivă nedeterminată care apoi e determinată de suflul cald în care există germenii creatori.

Concepția aceasta e un fel de materialism dinamic, putând fi apropiată de aceea a lui Bergson.

Dumnezeu – logos – suflul în continuă tensiune, produce și conduce natura dinăuntru după o lege inflexibilă. Deci Dumnezeu e un *destin*: dar legea lui e rațională; deci el e *providența*. Termenii aceștia – destin și providență – sunt consacrați de stoici. Stoicismul a accentuat aceasta până la paradox. Stoicul nu se mulțumește să admire, să constate că lucrurile sunt solidare în natură, ci, mai departe, în fiecare caz particular, el caută o explicare – grotească chiar – a finalismului, fără o justificare serioasă. Tot ce există în lume stă într-o strânsă legătură. În univers domnește o deplină simpatie. Natura este un perfect organism. Calul e făcut spre a fi călărit, șoarecele e făcut spre a fi prins de pisică, focul să prepare legumele, sufletul la porc spre a conserva carnea în lipsă de sare. Ultima concepție cosmologică – o concepție de

conciliere a celor precedente – este evoluționismul. Nu e cu totul străin spiritului grec, dar fără vreo perspectivă de explicare la antici, datorită viziunii greceşti asupra naturii, deosebită la moderni. Într-adevăr, noțiunea greacă asupra materiei se opune evoluționismului. Mai întâi gândirea antică nu admite că lumea şi umanitatea merg spre progres, ci situează în trecut epoca de aur a omenirii, prezentul fiind o decadență. Aceasta e îi teza emanantistă.

Al doilea, antichitatea admite ciclul de transformări în natură aşa încât toate evenimentele revin exact până în cele mai mici amănunte după o perioadă de vreme. Este o eternă devenire. Aşa fiind, concepția evoluționistă a rămas nedezvoltată în cugetarea greacă, evoluționismul rămânând o concepție modernă.

Şi cu aceasta încheiem analiza soluțiilor problemei cosmologice. Aruncând o privire înapoi, vedem că:

Am străbătut epoca de aur a metafizicii greceşti care e, cum am spus, prima formă a filosofiei. Potrivit programului nostru, urmează a cerceta criza descompunătoare a metafizicii antice, criză ce are loc în urma obiecțiilor şi criticilor celei de-a doua forme a filosofiei – teoria cunoaşterii.

PRELEGEREA a XVI-a
INTRODUCERE ÎN TEORIA CUNOAŞTERII

Înainte de a intra în acest nou studiu, e necesar să rezumăm acum cele expuse în prima parte a cursului, relevând caracterele dominante ale ştiinței greceşti. Ştiința greacă, spre a-şi explica lumea, caută factori indestructibili înapoia sau la baza acestei existențe:

A. Substratul nedeterminat al lumii şi forma conceptuală a sa. Ambii factori sunt substanțiali. Deci ştiința greacă e *metafizică* şi *substanțialistă*.

B. Modul de determinare a celor doi factori. Aceşti factori sunt determinați în gândirea greacă nu cantitativ, ci calitativ.

C. În ordinea cosmologică, gândirea greacă înclină spre finalism: tot ce se petrece în natură are un scop. În rezumat: în ontologie, cugetarea greacă e substanțialistă şi calitativă; în cosmologie e finalistă şi antropomorfică.

Urmează acum a ne ocupa de criza metafizicii vechi – criză determinată de cea de-a doua formă a filosofiei: teoria cunoaşterii.

Am văzut că această criză a metafizicii are drept cauză suficientă şi necesară constituirea teoriei cunoaşterii care, treptat, devine, ca ştiință a principiilor, a doua formă a filosofiei.

De relevat – şi aceasta nu trebuie să se uite – atât metafizica, cât şi teoria cunoaşterii au un acelaşi punct de plecare: ambele urmăresc să descopere principiile sau noțiunile fundamentale, explicative ale lumii, în afară, dincolo de această lume sensibilă, dată nemijlocit, dar ele se deosebesc în ceea ce priveşte

localizarea acestor principii: metafizica le localizează dincolo de lumea sensibilă, *atribuindu-le o realitate superioară;* teoria cunoaşterii le localizează în subiectul cunoscător, deci le răpeşte caracterul de realitate obiectivă în sine. Punctul comun, aşadar, al metafizicii şi teoriei cunoaşterii este ideea de „transcendent" (dincolo) a principiilor explicative: nu în lumea aparentă stau ele, ci în afară de ea; dar unde, în afară? Aici intervine deosebirea: metafizica le aşează într-o lume suprasensibilă superioară, singura reală; teoria cunoaşterii crede a afla în subiectul cunoscător – principiile – nu în obiectul cunoscut.

De subliniat e faptul că de la primele ei manifestări, teoria cunoaşterii s-a caracterizat printr-o atitudine critică, reflexivă. Ea reprezintă un grad de analiză dezvoltat. Ea trece de la realitate la analiza cunoaşterii acesteia. Ea nu urmăreşte obiectul, ci cunoaşterea lui, făcând abstracţie de cercetarea realităţii. Teoria cunoaşterii pune, cu alte cuvinte, problema:

„Dacă şi cum este posibilă cunoaşterea?" Ea reprezintă o fază analitică, un progres al filosofiei. Totuşi, nu de la început, teoria cunoaşterii s-a arătat adversarul ireductibil, distrugător al metafizicii. În adevăr, direcţia raţională cu care debutează teoria cunoaşterii a fost favorabilă la început elanului metafizic. Nu însă de lungă durată fu solidaritatea lor. Căci stă în structura teoriei cunoaşterii conflictul cu metafizica. De ce? Mai întâi, o explicaţie elementară: *nu pot sta alături două direcţii egal de fundamentale.*

O explicaţie mai complicată: teoria cunoaşterii, prin caracterul ei reflexiv, ajunge la două afirmări de bază:

1) orice cunoştinţă e un conţinut sufletesc (o reprezentare, o stare internă);

2) noi cunoaştem în mod direct numai acest conţinut de conştiinţă, şi numai indirect obiectele.

De la aceste afirmări mai e un singur pas fatal, până la concluzia: nu cunosc decât conţinutul de conştiinţă; ceea ce e în afară de acesta însă e inaccesibil.

Or, ştim că metafizica urmărea a cunoaşte exact obiectul. Teoria cunoaşterii, negând această posibilitate, ajunge la distrugerea metafizicii şi la problematizarea cunoştinţei, la scepticism. Cu scepticismul, teoria cunoaşterii ruinează metafizica. Aşadar, pornită la început să justifice valoarea obiectivă a cunoştinţei, teoria cunoaşterii sfârşeşte cu ruinarea ei.

Trecând acum la această nouă formă a filosofiei, vom urma următoarea metodă:

1) Vom cerceta cunoştinţa în general, prin problemele ce i se pun, delimita principalele posibilităţi de soluţionare a acestora.

2) Vom cerceta problema cunoaşterii în filosofia veche. Aici vom vedea de ce în teoria cunoaşterii e un moment critic al acestei filosofii.

De subliniat e faptul că, în Antichitate, teoria cunoaşterii a zdruncinat doar metafizica, dar nu a ruinat-o fiindcă:

1) Teoria cunoaşterii, în Antichitate, nu e deplin conştientă de puterile sale şi nu se constituie imediat în ştiinţă fundamentală, fapt care se petrece în epoca modernă – epocă de predominare a teoriei cunoaşterii.

2) Semnificativ, că teoria cunoaşterii salvează oarecum metafizica, ce urmărea o cunoaştere peste puterile umane, teoria cunoaşterii încercând din nou o reabilitare, un nou mod de a cunoaşte *extazul* (prin intuiţionism) şi prin apelul la credinţă şi sentiment (prin fideism), luat ca punct suprem de referinţă.

Datorită acestor noi mijloace de cunoaştere, metafizica e pentru puţin salvată, putând trece în Evul Mediu.

În timpurile moderne e predominată însă de teoria cunoaşterii, stăpână pe mijloacele de cercetare. Metafizica se reface pe temeiuri noi, dar nu destul de fericite, ea se dizolvă acum mult mai repede decât după epoca ei de predominare.

Să trecem după aceasta la studiul cel nou:

Teoria cunoaşterii[1]

Trebuie de la început să precizăm deosebirea ce se obişnuieşte a se face între *teoria cunoaşterii* şi *critica cunoaşterii.*

Teoria cunoaşterii acceptă cunoştinţa ca fapt, urmând a-i determina numai structura, ca: valoare, întindere, izvoare etc.

Critica cunoaşterii nu acceptă cunoştinţa ca fapt indiscutabil, ci supune unui examen critic (în scepticism şi criticism) resorturile intime ale însăşi cunoştinţei ca fapt; discută cunoaşterea în sine, ceea ce teoria cunoaşterii nu face.

Distincţia e subtilă, un moment critic e implicat în orice teorie a cunoaşterii.

Termenul de teorie a cunoaşterii a fost consacrat de Ed. Zeller (elev hegelian), în *Istoria filosofiei greceşti.* Sinonimul acestui termen e, mai întâi, epistemologia. Mai sunt sinonime: gnoseologia, nooetica sau criteriologia. Preferăm termenul sinonim *epistemologie,* care e lipsit de înţelesuri supărătoare ale gnoseologiei şi are o explicare mai generală decât nooetica sau criteriologia.

Pe scurt, vom avea de studiat problema cunoaşterii şi soluţiile principale epistemologice.

O insuficienţă în studiul asupra acestei probleme e lipsa unei analize neutrale ce premerge criticii. Vom debuta cu o analiză fenomenologică, care e latura neglijată totdeauna.

Vom începe dar cu o descriere a faptului de cunoaştere, din care expunere să se impună şi soluţiile. Problema trebuie să răsară din fapte, iar din problemă să răsară soluţiile sale. Deci ne vom întreba în primul rând: ce este cunoştinţa? Răspunsul nostru este: 1) orice cunoştinţă are un *obiect* sau se raportează la el. Nu există cunoştinţă fără obiect; 2) raportul specific între subiectul cunoscător şi obiectul de cunoscut este exprimat verbal spre a fi comunicat.

Să vedem ce înţelesuri secundare are pentru noi cunoştinţa: 1) e un proces psihic; 2) e rezultatul lui. Aceasta e însă o distincţie fără importanţă pentru noi. O distincţie importantă este aceasta: orice cunoştinţă se prezintă întâi ca o prezentare de fapte, o posesie de fapte, un contact nemijlocit cu realitatea: o percepţie, o

intuiție, o experiență. Dacă faptele prezentate ar fi clare, cunoștința noastră ar fi o simplă percepție. Dar faptele se prezintă global, obscur, confuz. Și fiindcă experiența nu e clară, e nevoie de un nou act: determinarea faptelor primite. Această determinare e atribuită *gândirii*. Avem dar: 1) reprezentarea de fapte = percepția, intuiția, experiența; 2) determinarea lor = gândirea.

În ce constă determinarea? În analiza blocului intuit. E o operație logică: descompunerea în părți a întregului. Am înțeles un lucru atunci când l-am determinat, l-am analizat. Dar în ce constă analiza? *Analiza* urmărește să prindă în părți elementele generale simple, să le reducă la concepte. *Determinarea* e deci: o judecată, adică raportarea părților la elemente simple, generale; determinarea e fondarea particularului prin ceva general. Idealul cunoașterii e ca prin determinare să ajungem la elemente foarte generale, care nu au nevoie de altă raportare, elemente evidente. Evidența e sentimentul de satisfacere a ceea ce există prin sine sau prin raportarea succesivă. Intuiția e simultană, determinarea discursivă. Actele de gândire trebuie să fie solidare; ordinea în gândire e necesară, în concluzie, orice cunoștință pretinde a fi sigură, necesară, universală. Definiție: *cunoștința* e un raport specific exprimat verbal, datorită căruia, în primul rând, luăm contact direct cu un obiect intuitiv, iar în al doilea rând analizăm obiectul cu ajutorul gândirii spre a-l *determina*, iar rezultatul dublei intervenții a subiectului cunoscător e o cunoștință sigură, necesară, universală.

Problema teoriei cunoașterii cuprinde:

A. Raportul între subiect și obiect: în ce constă el?

B. Probleme parțiale

1) Problema originii cunoștințelor (problema genetică) se întreabă: care sunt izvoarele noastre – experiența sau gândirea?

2) Problema valorii cunoștințelor (problema justificativă): ce valoare au ele?

3) Problema limitelor cunoștințelor: obiectul cunoștințelor este real sau nu? Adică, până unde se întind cunoștințele noastre?

PRELEGEREA a XVII-a
PROBLEME ȘI SOLUȚII EPISTEMOLOGICE: PROBLEMA GENETICĂ

În prelegerea precedentă am cunoscut condițiile determinante ale criticii metafizicii, care în cugetarea veche și medievală trăiește o epocă de aur, o epocă de predominare. Aceste condiții determinante sunt totdeauna o manifestare mai energică a reflecției care adâncește spiritul critic de analiză profundă spre a ajunge la principii ce depășesc experiența. Rezultatul acestei critici e constituirea, modestă la început, a unei noi forme de filosofie – teoria cunoașterii – care este un spor de analiză a reflexiei; iar tema acestei noi forme a cunoașterii nu e existența ca atare, ci

cunoştinţa existenţei, principiile de cunoaştere. Aceasta este o adâncire critică, fiindcă socoteşte gândirea mai întâi ca obiect şi, al doilea, ea se întoarce asupra-şi spre a-şi cerceta rolul său. De aceea cu drept cuvânt vorbea Kant despre teoria cunoaşterii ca de o răsturnare copernicianã.

Teoria cunoaşterii se constituie datorită însăşi metafizicii. Dacă metafizica ar fi ajuns la nişte rezultate sigure, problema sau problemele teoriei cunoaşterii nu s-ar fi pus. Pretenţiile metafizicii însă şi erorile acesteia ridică problema teoriei cunoaşterii ce pune în discuţie valoarea acelor principii metafizice de găsire a adevărului, principii care, am văzut, stau dincolo de lumea sensibilă.

Intrând în înfăţişarea filosofiei ca teorie a cunoaşterii am văzut că în cunoaşterea obiectului un rol predominant are sufletul, adică subiectul cunoscător. Am făcut apoi o schiţă a problemelor din teoria cunoaşterii. Pentru a asigura o tratare obiectivă a acestor probleme am crezut necesar a începe prin o descripţie neutrală în care să arătăm cum se prezintă cunoaşterea ca ceva dat nemijlocit. Am dat în acest scop dintru început o definiţie provizorie cunoaşterii şi anume: cunoştinţa este un raport specific exprimat verbal datorită căruia întâi cunoştinţa noastră intră în contact intuitiv cu obiectul de cunoscut, iar în al doilea ea îl clarifică, prin gândire, aşa fel încât prin această dublă intervenţie, a simţurilor şi gândirii, cunoştinţa capătă caracterul de adevăr.

După această definiţie, potrivit metodei noastre, care, cum am spus, de la fapte trece la punerea problemelor ce acestea le ridică, iar de la probleme la soluţiile acestora, am trasat problemele capitale ale teoriei cunoaşterii, cum şi direcţiile lor. Şi am văzut că principalele probleme în teoria cunoaşterii sunt:

1) Problema izvoarelor, originii, sau mijloacelor de cunoaştere, adică ne-am întrebat: prin ce mijloc putem cunoaşte lumea?

2) Problema limitelor sau realităţii cunoaşterii: în ce măsură se raportează ea la obiect sau la realitate?

3) Problema justificativă sau problema valorii: care este valoarea logică de adevăr a cunoaşterii?

Între aceste trei probleme, care laolaltă alcătuiesc ceea ce am numit problema epistemologică, cea mai de căpetenie este problema justificativă sau a valorii.

Înainte de a intra în tratarea acestor probleme ale teoriei cunoaşterii e necesar să lămurim însă: ce este acel raport specific, care am spus că este cunoştinţa?

După aceea vom aborda: 1) Problema originii cunoştinţei (adică problema genetică); 2) Problema realităţii sau limitelor şi 3) Problema valorii. Între aceste probleme, prima (problema genetică) are o importanţă generală. Ea nu va fi tratată aparte, ci numai în legătură cu celelalte. Problema originii cunoştinţelor este, cum vom vedea, decisivă în teoria cunoaşterii, deşi totdeauna e nesatisfăcător rezolvată. E cea mai simplă, nu însă şi cea mai importantă. După formularea şi soluţionarea acestei probleme îi vom da un tablou sinoptic.

Aşadar, ne întrebăm de la început: care sunt principalele izvoare ale cunoaşterii: izvoarele, originile sau mijloacele de care subiectul se serveşte întâi pentru a avea un obiect şi apoi pentru a-l înţelege? Istoriceşte, problema aceasta a fost întâi pusă de teoria cunoaşterii. Problema genetică a servit mai întâi drept criteriu principal de clasificare a doctrinelor filosofice şi în vechime, dar mai ales în filosofia modernă. La întrebarea: care sunt izvoarele noastre de cunoaştere?, răspundem cu teoriile:

I. *Empirismul* sau *senzualismul*[1]. Potrivit lui, cunoştinţa are drept mijloc de căpetenie experienţa (empiria) sau datele simţurilor (senzualism). Experienţa pretinde a fi un contact direct cu lumea, o cunoştinţă concretă. În filosofia modernă s-a vorbit, în ceea ce priveşte experienţa sau datele simţurilor, de un simţ extern, care cuprinde toate datele organelor senzoriale, şi de unul intern, care ne face cunoscută realitatea din propria noastră fiinţă. Aşa că deosebim o experienţă externă şi o experienţă internă. Putem face, pe de altă parte, o deosebire şi între *empirism* şi *senzualism*. Senzualismul este un empirism limitat; el recunoaşte ca izvor unic de cunoştinţă experienţa.

Un senzualism incomplet întâlnim şi la epicurişti şi la stoici. La moderni, sub forma cea mai consecventă îl întâlnim la Condillac. Empirismul recunoaşte intervenţia gândirii, care are funcţia de a determina, de a clarifica datele empirice. După empirism, gândirea e însă numai necesară în actul cunoaşterii, dar ei nu i se acordă o contribuţie originală faţă de experienţă. Ea nu are un conţinut propriu. Cu alte cuvinte, în conştiinţă nu avem idei înnăscute. Funcţia gândirii constă în a izola, a clarifica datele haotice provenite prin intermediul simţurilor. Prin generalizare, cu ajutorul gândirii ajungem la noţiuni. Deci gândirea este în cadrul teoriei empiriste o funcţie formală de abstractizare, determinare, clarificare. Ea nu aduce nimic în plus; totul vine din experienţă, nimic înaintea experienţei; *nihil in intellectu quod fuerit antea in sensu*. Aşadar, gândirea e necesară doar ca activitate formală de clarificare, abstractizare şi generalizare a faptelor obţinute prin experienţă.

II. Soluţia contrară empirismului este *raţionalismul*[2]. I se mai zice şi *intelectualism*. După raţionalism, izvorul principal de cunoaştere este raţiunea. Prin această afirmaţie am comis, poate, o tautologie; deci, să determină. O primă deosebire între empirism şi raţionalism constă în accentuarea diferită a laturilor cunoştinţei. Astfel, empirismul accentuează partea concretă a sa – ceea ce vine de la lucrurile din afară pe calea simţurilor –, pe când raţionalismul pune accent pe caracterul de necesar al cunoştinţei: are pretenţia de necesitate şi universalitate a gândirii, care ne dă raportul permanent dintre fapte, ceea ce constituie un privilegiu al raţiunii sigure. Această determinare a gândirii presupune că experienţa nu cunoaşte raporturi necesare, ea fiind alcătuită de o masă haotică de impresii. Tot ceea ce e în cunoştinţa noastră raport necesar se adaugă prin raţiune. Raţionalismul presupune că experienţa prin ea însăşi nu ar avea posibilitatea de a ne duce la cunoştinţa cu caracter de necesitate, universalitate şi adevăr. Şi atunci

recurgem la raţiune, al cărei postulat e că experienţa prin sine nu duce, cum am spus, la raporturi necesare.

De aici decurg toate celelalte note ale raţionalismului.

1) Orice cunoştinţă, prin gândire, fiind necesară, presupune un raport; orice raport venind din gândire se dezvoltă după anumite legi, care sunt: prima, cea a schimbării, a doua, a contradicţiei, a treia, a terţiului exclus – legi moştenite de la Aristotel –, la care logica modernă adaugă o a patra, aceea a raţiunii suficiente.

Aşadar, o primă notă a cunoştinţei necesare este legalitatea.

2) Legile gândirii nu vin din experienţă; prin experienţă, noi nu cunoaştem legi. Dar de unde vin aceste legi? Din gândirea pură sau sunt înnăscute, răspunde teoria raţionalismului. Al doilea caracter al cunoştinţei prin raţiune este deci *nativismul*. Prin raţiune avem cunoştinţa *a priori*, spre deosebire de cele *a posteriori*, provenite din experienţă. Termenul *a priori* a fost consacrat de Kant.

Şi la scolastici întâlnim deosebirea aceasta: ei disting între cunoştinţe de la cauză la efect şi cunoştinţe de la efect la cauză.

Până aici, am văzut cum prin gândire dobândim cunoştinţe care sunt independente de experienţă, cunoştinţe necesare care sunt legaliste şi nativiste.

3) Dar ne întrebăm mai departe: cum se face că aceste cunoştinţe sunt înnăscute? Cunoştinţa este înnăscută fiindcă gândirea este o activitate spontană până la creaţie. Aşadar, al treilea caracter al cunoştinţei prin raţiune este *activismul*, caracter specific al raţionalismului. Acest caracter, trebuie să ţinem seamă, a fost observat în filosofie la început, deşi el este trecut adesea cu vederea, pus fiind pe seama psihologiei. El ne arată că pe când cunoştinţa spontană raţională este spontană-interioară, cea prin experienţă este receptivă, pasivă.

4) Cunoştinţa prin gândire năzuieşte să oglindească o realitate superioară simţurilor. Ea are un caracter metafizic: se raportează la adevărata existenţă, e ontologică, e inteligibilă. Istoria filosofiei ne şi arată această strânsă legătură între raţiune şi metafizică: gândirea are în adevăr puteri metafizice. Ea încearcă a ne deschide poarta absolutului, a găsi esenţa lucrurilor. Ea are deci o *valoare ontologică*.

Dar eliberându-se de simţuri, cu timpul, raţiunea s-a şi limitat – cum o întâlnim la criticismul kantian – la ordonarea datelor empirice.

5) A cincea notă distinctă a raţionalismului e *universalismul* lui: raţiunea e o capacitate identică la toţi (la toate popoarele) prin care ajungem în ştiinţă la adevăr, în viaţa practică la morală, în cea socială la aşezăminte sociale. Prin raţiune, peste religiile istorice, ajungem la o religie naturală care trebuie să fie una pentru toţi. Prin raţiune ajungem la adevăruri eterne, naturale.

În rezumat: *legalismul, nativismul, activismul, ontologismul* şi *universalismul*, iată notele distinctive ale cunoştinţei prin raţiune dobândită, note ce izvorăsc din necesitatea acestei cunoştinţe.

6) Şi, în legătură cu activitatea de cunoaştere pe calea raţiunii, o notă neutrală, obiectivă a acestei cunoaşteri e caracterul său *inteligibil* deoarece faptele pe care se întemeiază o cunoştinţă raţională nu-s izolate, divergente, ci stau în

legătură de cauzalitate universală şi, prin aceasta, acest caracter stă în legătură cu toate celelalte cinci caractere ce am văzut până aici.

7) Ultimul caracter al cunoştinţei raţionale e *necesitatea* cu care apare această cunoştinţă în raport cu cea empirică ce nu poate explica deplin realitatea.

III. Un al treilea izvor de cunoaştere rezultă din combinarea primelor două: empirism şi raţionalism.

Este *soluţia empirio-raţionalistă* sau *criticistă*[3], soluţie întâlnită reprezentativ la Kant, după care cunoştinţa noastră are două izvoare de natură diferită: datele venite prin simţuri, pe de o parte, şi prelucrarea acestora de către raţiune, care le aplică aşa-numitele forţe *a priori*. Simţurile dau numai materia sau conţinutul care spre a se transforma însă în cunoştinţe cu caracter de necesitate şi universalitate sunt supuse a îmbrăca acele forme ale intelectului numite *categorii* şi care sunt: timp, spaţiu, cauzalitate etc. Orice soluţie criticistă, deşi admite două izvoare ale cunoştinţei, ea nu acordă egală importanţă ambelor izvoare: *criticismul dă preponderenţă raţiunii* (formelor).

Izvoarele pe care el le admite sunt, pe de o parte, formele intelectului sau categoriile: spaţiu, timp, cauzalitate, totalitate etc., care sunt înnăscute, iar, pe de altă parte, sunt simţurile ce aduc material de prelucrat în intelect, care fără aceste date poate gândi, dar nu poate cunoaşte realitatea. În cele din urmă, Kant ajunge la concluzia că însăşi datele venite din exterior sunt proiecţii ale interiorului în natură, adică dă preponderenţă raţiunii asupra sensibilităţii.

IV. *Intuiţionismul*[4] e a patra soluţie epistemologică a problemei originii sau izvoarelor cunoştinţei. E doctrina după care izvoarele de căpetenie ale cunoştinţelor nu sunt simţurile, nu e raţiunea, nici calea mixtă a acestora, ci o intuiţie directă, adică un contact intern al conştiinţei noastre cu realitatea înconjurătoare: Soluţia aceasta mai poartă numele şi de iluminism sau iluminaţie interioară. După intuiţionism, cunoaşterea prin intuiţie este superioară celorlalte căi de cunoaştere. E şi o cunoaştere metafizică, deoarece ea pretinde a pătrunde până la divinitate, acolo unde nici raţionalismul, nici empirismul nu pretind că se poate ajunge. Cunoaşterea intuiţionistă se deosebeşte de cea prin raţiune care e discursivă (adică explicativă în timp, din judecată în judecată), pe când cea intuitivă e spontană. Se aseamănă cu cea raţională, obiectul ei fiind suprasensibil. Intuiţia filosofică a fost determinată la început ca fiind mai aproape de gândire, decât de datele senzoriale. Astăzi însă Henri Bergson inversează raporturile: el apropie intuiţia mai mult de datele senzoriale. Intuiţia filosofică e o prelungire a instinctelor în domeniul raţiunii sau al cunoaşterii raţionale, după Bergson.

Prin aceasta Bergson ne-a dat un intuiţionism reflectat, opus intuiţionismului vechi naiv = filosofie a extazului.

V. O ultimă soluţie a problemei epistemologice în ceea ce priveşte originea cunoştinţei sau problema genetică este *filosofia credinţei* sau *fideismul* care stă în legătură cu intuiţionismul. Fideismul afirmă că în actul cunoaşterii avem: 1)

credința este o cunoștință nedemonstrată (și nu are nevoie, fiind superioară oricărei demonstrații); 2) credința are o certitudine absolută, e sigură, fără a fi însă evidentă.

Acesta e înțelesul teologic al fideismului, în Evul Mediu. Soluția fideistă a suferit însă o evoluție, anume de la naiv la critic, de la spontan la reflectat sau de la cunoștința preștiințifică naivă, spontană, la cunoștința critică, științifică, reflectată. Intuiționismul spontan naiv e misticismul, numit azi și filosofia extazului. Bergson, cum am spus, ne-a dat însă un intuiționism reflectat.

PRELEGEREA a XVIII-a
PROBLEMA JUSTIFICATIVĂ ȘI SOLUȚIILE EI

În prelegerea precedentă am cercetat problema genetică, așadar problema izvoarelor, organelor sau mijloacelor noastre de cunoaștere. În cea de azi vom arunca o privire și asupra problemei justificative, adică problema valorilor cunoștințelor noastre. În adevăr, natural este ca, după ce ne-am întrebat care sunt izvoarele de cunoaștere, să ne întrebăm ce valoare de adevăr au aceste cunoștințe indiferent de calea pe care au fost ele dobândite.

Așadar, ne întrebăm: ce încredere acordăm cunoștințelor noastre în pretenția lor spontană de a se prezenta ca adevărate.

Mai înainte de a intra în analiza soluțiilor acestei probleme, trebuie să examinăm înțelesul sau înțelesurile termenului de adevăr, caracteristic în problema justificativă. Adevărul, oricât de diferențiat ar fi înțelesul său, e de o importanță vitală, atât în direcția teoretică, cât și în cea practică. În dragostea lor cea mare pentru adevăr, oamenii au făcut din el un ideal, un zeu. De adevăr vorbim adesea ca de o persoană demnă de cel mai înalt respect. El e atacat sau ocolit. Există o cale a adevărului, un glas, un templu al adevărului, există grade de adevăr.

Se vorbește de nudul adevăr, de adevărul adevărat, adevărul etern, adevărul divin etc. Acest termen atât de des întrebuințat trebuie însă precizat.

Cuvântul „adevăr"[1] are origine juridică: *verus* și „verificarea", adică a face adevărul, a justifica o afirmație. Înțelesul acesta a fost păstrat. Adevărată e o propoziție controlată, întemeiată, justificată. Greșită e o propoziție neîntemeiată, nejustificată, necontrolată.

Pentru filosof, important într-o afirmație este a o justifica. Nici o afirmație și nici o negație nu pot fi primite ca juste, ca adevărate, fără o suficientă legitimare, adeverire. Pot fi adevărate unele afirmații sau negații; dacă însă nu sunt justificate, ele sunt considerate ca erori.

Pentru a preciza termenul *adevăr* avem: 1) să determinăm *cui* atribuim aceste capitale determinări, *adevăr* și opusul său, *eroare*: *ce este adevărat? ce este greșit?*; 2) să arătăm notele caracteristice ale sale.

Ce este adevăr sau ce este fals? Cui atribuim acestea? Nu se poate spune că obiectul sau realitatea sunt adevărate sau false. Acestea sunt, există: doar atât. Atunci adevărate sau false sunt percepţiile, reprezentările, noţiunile? Nici ele, considerate în sine, nu pot fi socotite ca adevărate sau false. O reprezentare este, există, pur şi simplu; ea nu e nici adevărată, nici falsă. *Cui* atunci suntem în drept a-i atribui termenul de adevărat sau fals?

Unanima concordanţă în această privinţă între filosofi, de la Aristotel la stoici şi până la moderni – Leibniz, Locke şi Kant – este că adevăr şi eroare se atribuie *judecăţii* sau *propoziţiei.*

Judecata este o determinare a unui termen – subiectul – printr-un alt termen – predicatul –, a cărui funcţie este să întemeieze, să fondeze subiectul. De ce judecata este o determinare? Mai întâi, ea presupune cel puţin doi termeni. Adevăr sau eroare decurg din compararea celor doi termeni. Care sunt cei doi termeni? Primul poate fi luat din oricare din cunoştinţele noastre: percepţii, reprezentări etc. Al doilea nu mai este însă un obiect, ci o copie după un oarecare obiect, o calitate sau un obiect transcendental. Primul termen e subiectul; iar al doilea, predicatul. Între ele se presupune că există copiile ce determină legătura ce se face între însuşirea sau calitatea arătată în predicat şi subiectul propoziţiei.

Două pot fi categoriile de adevăr: a) transcendental sau material – şi acesta e adevărul propriu-zis; prin el comparăm cunoştinţele cu realitatea; b) imanent: prin care comparăm cunoştinţele cu ele însele. În ambele cazuri se certifică o armonie.

Cel transcendental presupune o legătură sau un raport de fenomene în afară de conştiinţă, iar pe de altă parte, el presupune o concordanţă, o conformitate între conştiinţă şi obiect.

Definiţia lui scolastică este: „adequatio rei et intellectus". După Aristotel, este adevărată propoziţia care uneşte ceea ce (în realitate) e unit şi separă ceea ce e separat; greşită e propoziţia care uneşte ce e separat şi separă ceea ce e unit.

Celui imanent i se mai zice şi formal; el stabileşte acordul cunoştinţelor între ele. La rându-i, adevărul imanent se subdivide în trei.

Primul urmăreşte exactitatea logică (acordul cunoştinţelor) cu legile gândirii: legea identităţii, legea contradicţiei, a terţiului exclus şi a raţiunii suficiente. Este adevărată din punct de vedere formal cunoştinţa care stă în cord cu legile gândirii. De notat e că aici adevărul logic e condiţionat de adevărul material. Se impune deci ca orice adevăr material să fie lipsit de contradicţie. Această condiţionare a adevărului logic de către cel material a fost deseori în istoria filosofiei o cauză de rătăciri: acordul formal al gândirii a fost transformat în adevăr material, orice acord de gândire a fost considerat ca fiind expresia realităţii; tot astfel, o serie de gândiri înlănţuite logic a fost identificată cu ordinea lucrurilor lumii. Această înclinare a fost foarte răspândită în cugetarea veche şi a fost mai ales apanajul metafizicii, la care ordinea gândirii e însăşi o expresie a realităţii.

Al doilea înțeles al adevărului imanent sau formal este acordul între termenii gândirii și limbaj. Limbajul e o activitate voluntară, disciplinată. Exactitatea în limbaj este de o mare importanță. Cultul adevărului a ajuns greu la această exactitate. Această dificultate din natura limbajului care la origine nu are ca misiune exprimarea exactă a gândirii, ci de a sugera altora dorințele, afectele noastre. Numai apoi limbajul slujește la exprimarea exactă a gândirii. Așadar, el e și dinamic. Dubla lui funcție e de a exprima exact gândirea și de a mișca, a îndemna. Datorită echivocurilor în care s-a luat termenul „adevăr" aici a ajuns la multe rătăciri.

În al treilea rând, adevărul formal exprimă acordul între percepții și reprezentări, pe de o parte, și gândire, pe de alta. Se spune, de pildă, că reprezentarea e o copie a percepției, noțiunea e un produs abstract al reprezentării. Adevărul ar fi, în acest caz, concordanța între cele gândite și cele percepute. Acesta e însă un înțeles ce nu posedă o pregnanță deosebită, ca celelalte.

A doua chestiune ce avem de lămurit înainte de a intra în soluțiile problemei valorii cunoștințelor este referitoare la notele distinctive ale adevărului.

1) Adevărul este *unul și același pentru toți*, numai actele prin care el este prins sunt diferite de la individ la individ. Chiar ar fi imposibilă discuția dacă fiecare ar avea adevărul său, după cum are un act individual, propriu, de a-și însuși înțelegerea acestui adevăr.

2) Adevărul este *intemporal*; dar această intemporabilitate a sa nu este egală cu eternitatea. Totuși, el este intemporal, adică este independent de timp. În adevăr, numai actul psihologic de prindere a sa are un început, o desfășurare, un sfârșit; adevărul însă e independent de timp: el nu începe, nu are o desfășurare, nu se încheie. El este peste ceea ce numim timp.

3) Adevărul este – sau cel puțin pretinde a fi – *absolut* (adică independent de orice absolutism = separat). O propoziție adevărată se desprinde de individualitatea care o afirmă. Adevărul valorează chiar atunci când nu este admis, recunoscut, când este ignorat, chiar atunci când e combătut. El are o viață proprie care face posibilă ca adevărată o propoziție. E drept când e și recunoscut însă; cu atât mai mult câștigă adevărul când e și recunoscut, dovedit.

Și cu aceste determinări preliminare trecem la expunerea problemei justificative.

Cunoștința spontană se prezintă ca un adevăr necesar și universal. Ne întrebăm însă: e îndreptățită pretenția sa de adevăr? Două soluții capitale răspund contrazicându-se la această întrebare firească:

I. *Absolutismul* sau *dogmatismul* are o încredere desăvârșită în valoarea de adevăr a cunoștințelor; el are convingerea că orice cunoștință este expresia obiectului așa cum este el. *Absolutismul epistemologic* (spre a-l deosebi de cel politic sau alt fel de absolutism) este doctrina care afirmă că cunoștința noastră are o valoare independentă, separată, despărțită (de la *ab* și *solutus*) de orice condiții externe și chiar de condiții subiective. Cu deosebire termenul de dogmatism

(dogmă însemnând şi în credinţă adevăr indiscutabil), subliniază acest înţeles de valoare abstractă a cunoştinţelor noastre, iar termenul de absolutism justifică valoarea lor, fiindcă el le determină. Deci după această primă soluţie cunoştinţa e independentă, în primul rând, de pasiunile noastre, iar în al doilea, de formele de cunoaştere. Aşadar, o deformare a cunoştinţelor noastre nu poate avea loc după absolutism nici din punct de vedere pasional, nici din punct de vedere al formelor ce îmbracă cunoştinţa.

Avem atâtea forme de absolutism câte izvoare de cunoaştere ne-a reprezentat problema genetică, minus unul: un absolutism empirist, un absolutism raţionalist, unul suprarraţionalist sau intuiţionist şi unul fideist sau al credinţei. Acesta din urmă pune încredere oarbă în credinţă, de unde şi o filosofie a credinţei (fideismul). E filosofia autorităţii sau tradiţionalistă.

Nu intră, cum vedem, între felurile de absolutism, doctrina epistemologică din problema originii cunoştinţelor, care pune la contribuţie egală şi simţurile şi raţiunea (empirio-raţionalismul sau criticismul).

II. *Relativismul* este doctrina epistemologică a problemei valorii de cea mai mare importanţă, după unii e chiar singura soluţie adevărată. Ce este însă relativismul (opus absolutismului)? Sau ce e – cum i se mai zice – antidogmatismul (opus dogmatismului)? Este un produs, un rezultat al reflecţiei, al criticii, al analizei. El a ruinat dogmatismul care, se ştie, a fost atât de strâns legat de metafizică (care, ne amintim, pretindea a cunoaşte exact obiectul în sine, suprasensibilul). Relativismul a fost adversarul ireductibil şi chiar distrugător al metafizicii. Înţelegem acum mai bine de ce teoria cunoaşterii a fost şi constituie totdeauna momentul critic al metafizicii – şi în măsura în care teoria cunoaşterii capătă încredere în propriile ei puteri şi năzuieşte spre relativism, în aceeaşi măsură metafizica se distruge pierzând încrederea sa dogmatică.

Dar ce e relativitatea cunoştinţei?

Relativitatea înseamnă neîncredere sau cel puţin încredere limitată în valoarea cunoştinţelor noastre. Pe ce se reazemă însă această lipsă de încredere a noastră faţă de pretenţiile naturale ale cunoştinţei? Ea decurge dintr-un viciu al său, din imperfecţiunea sa, sau dintr-o falsă perspectivă – relativismul nu admite că cunoştinţa e o imagine credincioasă a realităţii. El tăgăduieşte caracterul spiritului de oglindă fidelă a realităţii. Ori ne amintim că absolutismul considera ca fidelă imaginea cunoştinţei noastre despre obiect sau realitate.

De unde dar neîncrederea? Din conştiinţa iluziilor noastre. Dar acestea? Din dezacordul între pornirea noastră de a şti şi insuccesele, imperfecţiunile noastre. Cum se explică aceasta?

Cunoştinţa, pentru relativism, nu e o oglindă exactă a realităţii, fiindcă ea nu e absolută: nu e independentă, ci e condiţionată de factori care o deformează. Aceşti factori sunt întâi calităţile sau formele subiectului cunoscător: cunoştinţele depind de subiectul cunoscător. Ele nu pot astfel exprima exact obiectul,

depinzând de factori subiectivi. Cunoştinţa nu exprimă obiectul ca atare, ci felul cum acesta e receptat de spirit. Dacă această afirmaţie a relativismului este îndreptăţită sau nu rămâne să vedem mai departe.

Vom examina acum care sunt formele de relativism. Ele sunt mai numeroase decât cele ale absolutismului deoarece în relativism cunoştinţele depind de subiectul cunoscător. Şi cum acesta variază atât de mult, variază şi relativismul. Totuşi formele sale se pot grupa în: *relativismul individual* şi *relativismul generic*.

1. *Relativismul individual* susţine dependenţa cunoştinţei de cunoştinţa fiecăruia. Nu cunoaştem decât conţinutul nostru de conştiinţă. Nu ştim dacă şi ce mai există în afară de noi. Forma cea mai consecventă a relativismului individual este *scepticismul*, care e singura formă de relativism întâlnită în Antichitate – *solipsismul* (de la *solus* = singur şi *ipsum* = însumi); nu exist decât eu – e forma de relativism caracteristică filosofiei moderne.

2. *Relativismul generic* temperează radicalismul celui individual – subiectul cunoscător (sufletul) susţine această doctrină – nu e individual, ci unul la toţi. E drept că imaginea obiectului în subiect nu va fi fidelă, dar nici capricioasă nu poate fi. Ea e obiectivă, în sensul că e una pentru toţi, căci o deformează după aceleaşi legi. La rându-i, relativismul generic se subdivide în trei, după cum considerăm acel subiect generic cunoscător:

A. Subiectul generic poate fi conştiinţa şi în acest caz avem un *relativism psihologic*: cunoştinţa e dependentă de suflet – sufletul e identic la toţi, având aceleaşi legi de deformare. E un relativism generic – poate singurul – lipsit de prejudecăţi.

B. Cunoştinţa e legată de *specie*. E relativismul biologic sau antropologic. Omul e o fiinţă vie al cărei organism reacţionează la impresiile din afară în scopul de a se adapta mediului. Cunoştinţele lui sunt considerate ca necesare la reacţiile organismului ce au scopul de a urmări ceea ce îi este util. Cunoştinţa reprezintă o reacţie vitală. Ea nu poate fi socotită în acest caz ca adevărată sau falsă, ci utilă sau vătămătoare, folositoare sau nefolositoare. Adevărul e, după biologism, o minciună vitală.

C. Relativismul *sociologic* sau *istorist*: adevărul este în funcţie de structura societăţii omeneşti. Istorismul sau istoricismul – care e o nuanţă a socialismului – susţine că adevărul e dependent de circumstanţe istorico-geografice. El aparţine unei rase, unei naţiuni şi unei epoci, într-o naţiune. El relativizează valoarea de adevăr a cunoştinţelor prin spaţiu şi timp: adevărul e o refracţie a lucrurilor printr-o punte. Sub această formă istorismul a dus la un scepticism mascat. Formele acestea de relativism generic sunt moderne. Cel psihologic e întâlnit la empirişti, criticişti (Locke şi Kant). Cel biologic, sub forma de pragmatism (filosofia lui „ca şi cum") la Vaihinger, Durkheim etc.

Din fericire, relativismul, cu concluziile lui pesimiste în extremismul lor, nu e ultima soluţie posibilă a problemei valorii cunoştinţelor. Socotindu-se numai

observaţiile lui utile, s-a revenit la absolutism, dar la un absolutism care, ţinând seama de lecţia critică a relativismului, evită primejdiile unui dogmatism pretenţios: un *absolutism critic*, o nouă încredere în posibilitatea de adevăr a cunoaşterii. Spiritul nostru e capabil să descopere adevărul, dar cu o condiţie: să fie supus criticii.

În fine, tot în legătură cu problema valorii avem de pomenit şi aşa-zisa *filosofie a sentimentului* (romantismul epistemologic), corespunzătoare cu fideismul antic. Romantici în filosofie sunt Rousseau, Jacoby şi Max Scheller.

Transcedentalismul logic este apoi o altă soluţie. E reprezentat de Husserl şi Rickert. Husserl e cunoscut prin concepţia lui fenomenologică*, iar Rickert prin filosofia valorilor: ştiinţa culturii, după domnul Tudor Vianu.

Cunoştinţa porneşte de la subiect, dar e dependentă de el sau de anumite valori (Rickert) sau de intuiţie (Husserl).

Altă soluţie este intuiţionismul critic al lui Bergson. Acesta ne vorbeşte despre o intuiţie controlată. Ultima este neorealismul, care afirmă o nouă încredere în puterea de cunoaştere.

E cunoscut şi este reprezentativ la germani, englezi şi americani.

PRELEGEREA a XIX-a
PROBLEMA LIMITELOR

Am examinat până acum în problema epistemologică două din chestiunile principale implicate în actul cunoaşterii şi anume problema genetică sau problema izvoarelor de cunoaştere şi problema justificativă sau a valorii de adevăr a cunoaşterii.

În cea mai strânsă legătură cu ultima din cele două probleme examinate, adică cu problema valorii, stă o a treia şi ultima problemă principală implicată şi aceasta în actul cunoaşterii. E vorba despre problema obiectului sau a realităţii a ceea ce cunoaştem, cu un cuvânt problema limitelor.

În adevăr, după ce am văzut care sunt originile sau izvoarele cunoaşterii – problema genetică –, după ce am văzut care e valoarea de adevăr a sa – problema justificativă –, o nouă întrebare ne punem, anume: în ce măsură cunoştinţa noastră exprimă sau redă obiectul, realitatea?

Ceea ce ştim noi este că orice cunoştinţă are un obiect: nu există cunoştinţă fără obiect. Orice cunoştinţă este orientată către o stare de lucruri care pretindem

*Concepţia metodei fenomenologice constă în adunarea unui material cât mai abundent de fenomene din cât mai multe puncte de vedere asupra unui obiect în care adevărul nu poate pătrunde nici pe cale inductivă, nici pe cale deductivă, din cauza complexităţii acelui fenomen. Ceva analog metodei fenomenologice este metoda monografică a seminarului nostru de sociologie.

că există independent de actele psihice, de procesele psihologice, căci adevărul este sau trebuie să fie unul, în timp ce actele de prindere a lui variază de la individ la individ. Dar, oricât de variate ar fi reprezentările asupra aceluiaşi obiect, obiectul acela este desigur unul; de exemplu: oricât ar fi în minţile noastre reprezentările ce fiecare le avem despre Bucureşti, oraşul acesta este unul, numai reprezentările despre el sunt multiple şi variate, de la individ la individ.

De asemenea, există acord şi asupra faptului că împotriva deosebirilor psihologice, reprezentările diverse se raportează la acelaşi obiect: fiecare în prinderea unui obiect îşi are punctul său de vedere, îşi are imaginea sau reprezentarea sa, dar reprezentarea tuturor se raportează la acelaşi obiect, la aceeaşi realitate. Că trebuie să aibă un obiect cunoştinţa noastră, aceasta este indiscutabil; discutabil este numai dacă imaginea noastră se raportează la un obiect real trans-subiectiv, adică dincolo de subiectul cunoscător independent de acesta, sau transcendent, înţelegând prin acest din urmă termen care are înţelesuri deseori variate că este independent de altceva.

La întrebarea ce ne-o pusesem la început, anume: „exprimă cunoştinţa noastră obiectul sau realitatea aşa cum este ea?" Filosofia a dat următoarele soluţii principale:

1) *Realismul*[1] este soluţia ce dă un răspuns pozitiv la întrebarea noastră: cunoştinţa este perfect adaptată obiectului. Ea constată şi existenţa, şi proprietăţile obiectului, sau determinările lui (căci trebuie să facem o deosebire între existenţa unui obiect şi proprietăţile sau determinările sale). Aşadar, afirmă realismul, ca doctrină a problemei limitelor cunoştinţei că prin cunoştinţa noastră noi prindem, pe de o parte, existenţa obiectului ce cunoaştem, iar pe de alta, proprietăţile acestuia. Deosebirea între existenţa şi proprietăţile unui obiect e, poate, artificială; fapt e însă că această deosebire s-a făcut în istoria filosofiei şi se mai face încă. Consideraţia este, ce-i drept, artificială, fiindcă nu există, nu ne-am putea închipui existând, un obiect fără oarecare determinări; tot ce există are determinări, ar fi un nonsens un obiect fără nici o determinare – nici un *sein*, se zice în filosofie de către germani, fără *so sein*, adică nici un „a fi", fără „a fi aşa".

În ceea ce priveşte existenţa obiectului cunoaşterii noastre, unele teorii afirmă o existenţă exterioară, dar nu o pot şi determina.

Soluţia realistă recunoaşte că cunoştinţa noastră trăieşte perfect adecvată realităţii. Realismul este atitudinea spontană a cunoştinţei în colectivitate. El se asociază în problema justificativă cu absolutismul sau dogmatismul. Forma primitivă a realismului este *realismul spontan* sau *naiv*. Patru sunt afirmaţiile de bază ale realismului naiv:

1) Noi percepem direct chiar obiectul, realitatea, iar nu ecoul, efectul, reflexul acesteia în conştiinţa noastră (care sunt stările de conştiinţă: percepţii, reprezentări etc.). În actul percepţiei, noi prindem, dar, însuşi obiectul. Acum, nu toate obiectele, e drept, ajung a fi prinse, cunoscute, dar acestea există ca realităţi şi

din ce în ce ajung a fi mai multe din ele cunoscute de noi. Fapt e, susţine realismul naiv, că percepţia noastră şi obiectul sunt identice.

2) Ceea ce noi percepem ca determinări ale obiectului aparţine acestuia aşa cum noi percepem.

3) Obiectul există şi are determinări chiar dacă noi nu le percepem, afară de cazul când el nu suferă oarecare schimbări – aceasta nu din cauza noastră, ci de la cauze exterioare, de exemplu, obiectul posedă determinări ca sunete, miros, gust etc.

4) Dacă lucrurile sunt percepute şi ele există aşa cum le percepem noi, înseamnă că noi toţi percepem aceleaşi lucruri, aşa cum sunt ele însele. Mai putem adăuga că ele există în sine chiar atunci când noi nu le putem percepe, acesta fie din cauze interioare-psihologice, fie din cauze exterioare. Aşa, de exemplu: lucrurile există şi au ca determinări diferite culori, chiar atunci când din cauza întunericului (cauză externă) ori vreo altă cauză, noi nu le putem percepe (vedea); sau sunetul există şi atunci când din pricina unui zgomot nu-l putem auzi.

Aşadar, în concluzie şi în rezumat, noi toţi percepem aceleaşi lucruri şi acestea există în ele aşa cum noi le percepem – realismul naiv, cum vedem, nu cunoaşte decât o limită cantitativă; nu putem percepe dintr-o dată şi de la început toate lucrurile lumii; cu timpul însă şi treptat şi noi ajungem a cunoaşte din ce în ce mai mult realitatea. În afară de această limitare cantitativă asupra obiectului cunoaşterii noastre s-a mai adăugat însă şi o limitare calitativă (aceasta însă nu aparţine doctrinei realiste, ci *idealismului*, doctrină epistemologică în problema limitelor cunoştinţei, opusă soluţiei realiste şi de care vom lua cunoştinţă în însăşi alegerea de azi).

Mai departe, realismul naiv înclină a acorda realitate lucrurilor materiale, corporale, chiar şi atunci când el este nevoit a admite o materie mai fină, cum ar fi, de exemplu, divinitatea.

Realismul naiv păstrează încredere deplină în percepţiile şi reprezentările noastre chiar atunci când el începe a pierde nota de „naiv", anume atunci când începe a se face distincţie între obiect şi reprezentarea sa, când adică obiectul şi reprezentarea ce o avem despre el nu mai sunt identificate, confundate, cum era în cazul realismului naiv care, am văzut, confundă obiectul cu percepţia sau cu reprezentarea lui, afirmând că percepem obiectul însuşi, nu imaginea sa.

Această încredere a realismului în percepţiile sau reprezentările lucrurilor – cum că acestea exprimă exact lucrurile, obiectul – este păstrată pe temeiul unei adânci convingeri a sa, anume că percepţia oglindeşte întocmai unei oglinzi sau întocmai luciului apei, exact imaginea sau reflecţia în conştiinţă comparată cu o oglindă – a obiectului, a realităţii. Adevărata cunoştinţă – susţine realismul – este o imagine, un ecou al realităţii. Aşa fiind, cunoştinţa exprimă exact obiectul. Aceasta este teoria aşa-numită a imaginii. *Teoria imaginii* a trecut din realismul naiv mai departe în filosofie, anume în teoria cunoaşterii, unde s-a păstrat şi s-a confirmat adeseori. Aşadar, după această teorie, zisă a imaginii, orice cunoştinţă a noastră

este un ecou, un reflex, o imagine a lucrurilor în conştiinţa noastră. De fapt, însă, această afirmaţie nu poate fi acceptată şi ca explicaţie, deoarece ea nu este altceva decât o metaforă, o simplă comparaţie uşoară, anume aceea a conştiinţei noastre cu o apă limpede, o oglindă sau orice altă suprafaţă lucie – actul cunoaşterii putând fi şi în acest caz şi el comparat cu fenomenul fizic zis al reflecţiei. Nu poate fi deci justificată numai prin simplul fapt al comparării, al analogiei, lumea sufletească, spirituală, a cunoaşterii. Cu totul alta este situaţia în primul caz – acela al fenomenului observat în lumea mecanică, fizică – unde avem a face cu trei termeni: obiectul ce provoacă reflecţia, imaginea acestuia pe suprafaţa lucie şi un ochi observator al nostru care ia act de faptul care se petrece; pe câtă vreme în cel de-al doilea caz – în cazul actului de cunoaştere – problema nu ne înfăţişează decât numai doi termeni, între care unul e cunoştinţa noastră şi – cel mult – obiectul, întrucât admitem existenţa acestuia ca atare, adică independent de noi, de cunoştinţa noastră, sau, cu alte cuvinte, afară de cazul când aprobăm doctrina cealaltă – idealismul – după care, cum vom vedea, există numai cunoştinţa noastră şi în ea obiectul, nu ca realitate independentă de noi, transcendentă. În cazul acesta însă, al idealismului, o mare dificultate se ridică: cum poate acea oglindă să aibă în acelaşi timp şi imaginea, şi obiectul de la care ar veni această imagine? Comparaţia este deci imperfectă şi nu o putem adopta ca explicativă a actelor de conştiinţă.

Împotriva teoriei imaginii, filosofia a ridicat însă un argument mai serios: este cel al *teoriei activităţii cunoaşterii* şi care susţine că o cunoştinţă nu poate fi o imagine deoarece cunoştinţa este o activitate a spiritului, a sufletului, a conştiinţei noastre, dusă uneori chiar până la creaţie. Cunoştinţa ce noi avem nu este în acest caz pasivă – cum ea ar fi numai în cazul că ar fi o simplă imagine –, ci este o forţă, o reacţie a spiritualităţii noastre la impresiile din mediul înconjurător: e deci o potenţă. Cu toate aceste afirmări însă, teoria activităţii cunoaşterii nu a dus totdeauna în filosofie la o negare a valorii obiective a cunoştinţelor noastre.

Doctrina aceasta a activismului cunoaşterii s-a manifestat în filosofie cu deosebire sub forma raţionalismului lui Descartes. Acesta afirmă că gândirea este o *activitate creatoare*, dar totuşi ea exprimă realitatea mai bine decât simţurile care sunt numai pasive.

Teoria activităţii gândirii nu a servit însă a dovedi o legătură a cunoştinţei cu subiectul cunoscător, ci a servit a postula prin gândire o cunoştinţă mai obiectivă decât aceea pe care o avem prin mijlocirea cu ajutorul simţurilor.

Raţiunea este, afirmă această teorie, singura care exprimă realitatea. Totuşi, teoria activităţii gândirii a devenit treptat principalul argument opus realismului – anume, în idealism.

În adevăr s-a pus întrebarea: cum cunoştinţa exprimă realitatea lucrurilor, când ea e produsul activităţii spiritului? Cunoştinţa exprimă natura activă a spiritului, iar nu realitatea transcendentă.

Adevărul este că întâlnim în istoria gândirii doctrine importante care recunosc gândirii o activitate şi admit că gândirea exprimă realitatea – e drept, nu

realitatea sensibilă; ci o realitate inteligibilă, numenală (a lucrului în sine), metafizică (dincolo de aparenţele sensibile). Dar această soluţie aparţine unui realism al conceptelor, al noţiunilor – ordinea gândirii exprimă, după această doctrină, exact ordinea esenţei realităţii.

Mai întâlnim în istoria cugetării umane şi a doua formă a realismului – este *realismul critic*, doctrină ce s-a impus treptat şi după triumful idealismului. O deosebire între realismul critic şi cel naiv e că realismul naiv admite mai întâi o identitate între percepţie şi obiectul său, iar în al doilea rând posibilitatea percepţiei, reprezentării de a înfăţişa exact obiectul, aşa cum este el, în timp ce realismul critic nu face aceeaşi confuzie între percepţie şi obiect pe de o parte, iar pe de alta, realismul critic nu postulează o exprimare perfect adecvată a obiectului prin cunoştinţă. Aşadar, realismul critic face distincţie între obiect şi cunoştinţa despre el: obiectul e în afară de noi, iar efectul, ecoul, imaginea, sau cunoştinţa în noi; în al doilea rând, el nu recunoaşte un obiect oricăreia dintre percepţiile noastre: nu toate percepţiile sau reprezentările noastre exprimă obiectul; vom avea, deci, percepţii reale – cele ce vin de la obiect – şi ireale – iluziile ce nu pot fi verificate.

Realismul critic este, de asemenea, înclinat a susţine că noi percepem numai existenţa obiectului, nu şi proprietăţile sau determinările lui, care rămân pure construcţii ipotetice ale gândirii noastre. Trebuie să recunoaştem, după realismul critic, că din aceste determinări sau proprietăţi ale lucrurilor, ale obiectului unele au valoare primordială şi se numesc *proprietăţi primare*, şi aceste proprietăţi sunt: *mişcarea* şi *întinderea* – ele nu pot lipsi nici unui obiect. Iar altele sunt numite *proprietăţi secundare* şi sunt: *culoarea* şi *sonoritatea* – acestea pot lipsi la unele obiecte. Fapt ce trebuie reţinut este că ştiinţa modernă a naturii are la bază această concepţie a realismului critic: atomul admis de această ştiinţă şi proprietăţile lui nu sunt numai imagini ori iluzii ale noastre, ci realitatea însăşi. În adevăr, ştiinţa modernă a naturii admite că nu numai o reprezentare este atomul sau nu reprezentarea atomului iradiază sau are anumite proprietăţi, ci însuşi el: atomul, ca realitate obiectivă, independentă. Tot aşa sunt o mulţime de corpuri prea mici ce nu le putem vedea deloc, ci numai constatăm prezenţa lor la ultramicroscop, datorită principiului imersiei. Tot aşa sunt corpuri cereşti la distanţe de milioane de ani lumină pe care le percepem cu telescoape puternice. De aici, rezultă că realismul critic admite că percepţia noastră nu-i una şi aceeaşi pentru profani ca şi pentru omul de ştiinţă.

Avem, adică, o percepţie graduală, treptat cu gradul de cultură al omului.

II. *Idealismul*. Termenul acesta – idealism – a avut şi are în filosofie mai multe înţelesuri: e cel mai echivoc, nu i s-a dat un sens unitar.

1) Aşa, de pildă, avem un *idealism practic, moral*; mobilul acţiunilor noastre se cere a fi superior.

2) *Idealismul teoretic*, care la rându-i se subdivide în: a) *idealismul în metafizică*: adevărata realitate sunt *ideile*; b) *idealismul epistemologic*: realitatea obiectului se reduce la imaginea ce-o avem în noi despre el – sau: realitatea în sine e însăşi ideea.

Să cercetăm mai de aproape acest idealism epistemologic care ne interesează acum.

Obiectul, realitatea, se reduce la percepţie, la reprezentare, la noţiuni. Aşadar, doctrina idealistă admite o limitare calitativă a cunoştinţelor noastre: noi nu cunoaştem, nu putem cunoaşte realitatea, ci doar percepţiile care o exprimă, obiectul perceput nu este în afară, ci în noi, sub formă de reprezentare.

Convingerea de bază a soluţiei idealiste este că: cunoştinţa nemijlocită e numai conţinutul nostru de conştiinţă, iar obiectul nu e în afară, ci el se confundă cu reprezentarea lui în conştiinţa noastră. Trebuie subliniată această convingere a idealismului. Şi vom vedea că afirmaţiile sale duc cu timpul la *solipsism*[2]: dacă este adevărat că eu nu cunosc decât propriul meu conţinut de conştiinţă, cu ce drept mai pot eu afirma existenţa obiectului în afară de conştiinţa mea? Aceasta nu numai în ceea ce priveşte existenţa materială, ci şi cea spirituală. Aşadar, *concluzia inevitabilă a idealismului este solipsismul*.

Ne întrebăm acum: cum a putut filosofia să ajungă la această concluzie care e desigur deprimantă? Care sunt, dar, principalele argumente ale idealismului? De ce filosofia s-a orientat înspre teza idealistă?

Nu vom accepta desigur toate argumentele sale, ci vom sublinia numai pe cele principale:

1) Cunoştinţa noastră se prezintă ca un raport, raportul între subiect şi obiect. Nu există obiect fără subiect şi nici subiect fără un obiect. Este o afirmaţie banală: avem, pe de o parte, subiectul cunoscător, iar pe de altă parte, obiectul de cunoscut. Subiectul, ca să cunoască obiectul, ca să-l aibă, trebuie să intre în raport cu el, sau invers. Dificultatea ce se ridică acum este că, dacă admitem că între subiect şi obiect – care sunt separate – există o distanţă, cum poate cunoştinţa să-l mai aibă? Răspunsul la această obiecţie, răspuns care a fost clasic, este dat de teoria imaginii: nu obiectul intră în conştiinţă, ci numai o imagine a obiectului, imagine care ne dă despre obiect percepţia, reprezentarea sa, mici imagini – cum le spunea şi Democrit, *idola* – vin de la obiect în conştiinţa noastră. Dar, în felul acesta, teoria se complică iremediabil, când se constată natura diferită a sufletului faţă de obiect. Sufletul nu e un vas în care să putem vârî percepţiile unor obiecte. Căci cum ar putea sufletul – care e nematerial, neîntins – să aibă obiectul care e, dimpotrivă, material şi întins? El nu poate avea un conţinut de conştiinţă care să fie potrivit naturii sale spirituale. Aşa fiind imaginea despre lucruri, nu poate să ne reprezinte decât natura imaterială a lucrurilor. În acest caz, cunoştinţa noastră este traducerea în limbajul sufletesc a obiectului. Prin aceasta însă suntem conduşi la o deosebire mare între subiect şi obiect.

Imaginile lucrurilor materiale sunt nemateriale. Dar, de aici, nu mai avem decât un singur pas până să fim ajunşi la concluzia funestă: eu nu cunosc obiectul însuşi, ci numai o simplă reprezentare a sa; obiectul nu-mi poate fi cunoscut nu numai cum există, ci şi dacă realmente există. El e în afară de conştiinţa mea, poate într-un X problematic. Cunosc deci imaginile conştiinţei mele, despre obiectul material existent în sine nu ştiu nimic.

2) Un alt argument al idealismului e acesta: a cunoaşte e a percepe; a percepe e a gândi; a gândi e a avea reprezentări, idei; aceasta însă înseamnă a avea un conţinut de conştiinţă în sine.

Dar cum pot eu cunoaşte realitatea în sine?

Ca să cunosc o realitate în sine, ea trebuie să devină o stare interioară conştiinţei mele, dar aceasta este o contradicţie; cunosc ceva care e conţinut de conştiinţă, totuşi independent de conştiinţă.

E un nonsens. Rezultă că nu pot cunoaşte decât ideile conştiinţei mele, iar în afară de ele nu mai pot cunoaşte nimic, căci a afirma că există o realitate obiectivă pe care o cunosc e a confunda subiectul cu obiectul.

Aşadar, două au fost argumentele idealismului, adică teoria susţinută de idealism se sprijină pe două argumente sau motive: primul argument am văzut că decurge din teoria imaginii, al doilea era din teoria conţinutului de conştiinţă. Idealismul se mai sprijină pe constatările făcute de ştiinţe: 1) de fizică; în adevăr, optica şi acustica ne spun că nu cunoaştem lucrurile exterioare, care sunt constituite din *ondulaţii*, ci efectele lor: sunet, culoare etc.; 2) de fiziologie, acestea întregind pe cele din fizică: nu cunoaştem nici simplele *efecte* ale lucrurilor materiale, fiindcă acestea suferă modificări în organele noastre, ci reacţiile organismului nostru la impresiile din afară; 3) argumente fiziologice: cunoştinţa (percepţie, reprezentare etc.) nu e o simplă reacţie *a corpului*, ci şi *a sufletului* nostru, chiar în faptele cele mai simple. Cunoştinţa depinde nu numai de reacţiile fiziologice, ci şi de suflet. Căci nu există percepţie fără suflet. Totul e o activitate a spiritului. Tot ce numim calităţi ale lucrurilor (culoare, sunet, gust etc.) depind şi de organism şi de activitatea sufletului – de exemplu, depinde de subiectul cunoscător ca, în stare de boală, un lucru dulce să ne pară sărat sau ceva amar să ne pară acru sau dulce.

Aceste proprietăţi fiind sustrase lucrurilor ca proprietăţi secundare, li se retrag şi cele principale: mişcare, întindere, soliditate, deci nu există o lume în sine; totul e aparenţă, totul e aşa cum ni se prezintă datorită simţurilor şi intelectului, singurele care ne dau cunoaşterea idealistă, iar despre ce e real în sine nu ne pot spune nimic.

Am schiţat cu aceasta şi teza idealistă care, cum vedem, sfidează cunoştinţa spontană şi uimeşte prin concluziile ei.

S-ar părea că idealismul e ultimul cuvânt al filosofiei în ce priveşte problema limitelor cunoştinţelor. S-ar crede dar că nu există adevărată filosofie fără

înlăturarea realismului naiv şi acceptarea idealismului. Immanuel Kant însuşi afirmase: „E un adevărat scandal în filosofie că nu putem dovedi teoretic existenţa pe care spontan o primim prin simţuri".

Totuşi, idealismul în filosofie nu a rămas ca un brevet. O nouă mişcare realistă pe bază de argumentare critică i-a luat locul idealismului care era o *vorbărie*, o construcţie logică. În adevăr, idealismul făcea afirmaţii absurde reducând realitatea la reprezentarea noastră; e simplu că: nu reprezentarea despre atom, ci atomul iradiază; nu percepţia unui obiect este albă, ci alb este obiectul; nu percepţia unei flori miroase, ci floarea însăşi este parfumată. Cu afirmaţiile idealismului nici n-am mai putea face ştiinţă, căci focul încălzeşte, desigur, nu reprezentarea lui.

Obiecţiile împotriva idealismului le vom vedea însă mai târziu.

O ultimă formă a problemei obiectului este şi *fenomenalismul* (la germani) sau *fenomenismul* (la francezi). Este o concluzie a idealismului, având însă o notă specială. Fenomenalismul admite: 1) o realitate independentă de conştiinţă, realitate pe care nu o putem cunoaşte aşa cum e, ci cum ni se prezintă, cunoştinţa fiind mai degrabă un produs al spiritului, al subiectului.

2) Fenomenul perceput nu e subiectiv, ci valorează pentru toate conştiinţele de acelaşi tip, care e specia, în cazul nostru specia umană.

Formula fenomenalismului e reprezentată de Kant, după care fenomenalismul opune realităţii în sine şi lucrului în sine (*das Ding an sich*), fenomenul, care e unul, obiectiv, are ceva statornic în el, o cauzalitate.

Alt înţeles al fenomenalismului este acesta: fenomen e ceea ce depinde de obiect. *Un fenomen e o manifestare.* Orice lucru are o expresie exterioară, nu dependentă de suflet, ci de substanţă (aceasta luată în înţeles metafizic).

Dar termenul fenomen are şi o întrebuinţare care ne este comodă: când nu ştim denumi ceva, îi zicem că *e un fenomen*! Prin uz şi abuz, termenul şi-a pierdut înţelesul epistemologic.

*

* *

Din combinarea celor trei puncte de vedere ale problemei epistemologice (originea, limita şi valoarea cunoştinţelor), luând drept centru problema justificativă (problema valorii, adevărului cunoştinţei), putem încheia acum cu următorul tablou sinoptic al soluţiilor epistemologice:

Problema justificativă	Problema limitelor	Problema genetică
1. Absolutismul (Dogmatismul)	1. Realismul naiv	a) Empirism (senzualism) b) Raţionalism c) Intuiţionism naiv = misticism sau filosofia extazului d) fideism (filosofia autorităţii)
2. Relativismul	2. Idealismul	A. Relativismul individual (scepticism şi solipsism) B. Relativismul generic: a) psihologic – empirism critic – raţionalism critic – ambele forme ale fenomenalismului b) biologic c) sociologic – istorism – ambele forme ale empirismului critic
	3. Absolutismul critic	1. Filosofia sentimentului 2. Transcendentalismul logic (Husserl, Rickert) 3. Neorealismul (germani, anglo-saxoni şi americani: Ostwald Külpe, Russel)

PRELEGEREA a XX-a
TEORIA CUNOAŞTERII ÎN ANTICHITATE

Am examinat în prelegerile precedente problemele şi soluţiile teoriei cunoaşterii – cu un cuvânt, problema epistemologică.

Înainte de a trece acum la analiza mai amănunţită a acestei probleme în gândirea veche, întrucât socotim teoria cunoaşterii ca cea de-a doua formulă a filosofiei, aceasta înţeleasă ca ştiinţă a principiilor, a fundamentelor, e necesar, în legătură cu termenul de ştiinţă ce l-am atribuit şi filosofiei, să facem o mică paranteză.

Examinând, constatăm că filosofia nu e o ştiinţă, dacă ne gândim la ştiinţele speciale, de exemplu la matematică, luată ca model al ştiinţei perfecte, sau

chiar dacă ne gândim la alte ştiinţe, ca de pildă biologia sau psihologia, care sunt mai puţin desăvârşite.

Termenul de ştiinţă poate fi gândit însă ca având un înţeles general: un sistem de cunoştinţe justificate. Ori, în acest înţeles, filosofia, urmărind şi ea să înfăţişeze un corp de adevăruri pe care să-l întemeieze, se poate bucura, desigur, de acest atribut atât de preţuit.

Intrăm, după această paranteză, în examinarea amănunţită a soluţiilor teoriei cunoaşterii în gândirea veche.

Desigur că teoria cunoaşterii este o formulă distinctă a filosofiei şi se cuvine a o examina ca atare, totuşi prezentarea ei ne poate servi şi ca un mijloc de a dovedi cum prin constituirea sa, ea duce la ruinarea celei dintâi forme a filosofiei care, cum am văzut, este metafizica.

În ceea ce priveşte raportul dintre teoria cunoaşterii şi metafizică, cu alt prilej noi l-am cercetat. De astă dată vom observa că în manualele de filosofie, în genere se afirmă că metafizica şi teoria cunoaşterii sunt două discipline filosofice solidare. Se aruncă astfel asupra filosofiei o falsă lumină, dându-se impresia unei armonii, care, în fapt, între cele două formule distincte ale filosofiei, e inexistentă.

E drept că dintru început metafizica are în teoria cunoaşterii o bună aliată, dar neîntârziat aceasta îi devine o neîmpăcată adversară. În adevăr, ambele determină în mod diferit aceleaşi principii, având ambele o concepţie comună, anume că adevărata realitate stă dincolo de aparenţele lumii sensibile, într-o lume suprasensibilă, fie în afară de noi (metafizica), fie în înseşi legile gândirii (teoria cunoaşterii).

La începutul filosofiei vechi, metafizica stă alături de teoria cunoaşterii, dar nu după mult aceasta se întoarce asupra-i sub formă de scepticism. A trebuit atunci ca metafizica, spre a se salva, să recurgă la noi căi de cercetare a adevărurilor urmărite, anume: la intuiţie, la credinţă. Din acest mare conflict al celor două forme distincte ale filosofiei, a rămas ca recunoscut că teoria cunoaşterii are superioritate ca disciplină de gândire, doctrină care a pus ordine în gospodăria gândirii, aşa încât noi astăzi numai putem renunţa la ea.

Fapt e că orice metafizică e obligată să-şi asigure prin acţiunea critică a teoriei cunoaşterii asupra-i însăşi temeinicia rezultatelor ei.

Intrăm, în urma acestor observaţii, în cercetarea teoriei cunoaşterii din filosofia veche, cătând a vedea cum ea contribuie la criza metafizicii, considerată pe atunci drept disciplină suverană. Din acest punct de vedere, filosofia veche e un spectacol uimitor dar în acelaşi timp şi o binevenită lecţie pentru gândirea noastră.

Metafizica porneşte la început cu încredere deplină în puterile ei la asaltarea lumii ale cărei enigme ea crede că le va dezlega. Pentru gândirea antică nu există mister. Ea recunoaşte valoarea absolută a cunoştinţei, deci tot ce este real poate fi şi cunoscut. Nu mult în urmă însă, filosofia va ajunge tocmai la o concepţie opusă: nu putem cunoaşte sigur nimic; ba chiar, cu o oarecare plăcere, filosofia va ajunge la *scepticism*. De la "totul poate fi cunoscut", filosofia veche a trecut repede

la „nimic nu poate fi cunoscut", aşadar de la absolutism la relativism (sub forma de scepticism).

Teoria cunoaşterii are în Antichitate o structură simplă, ea debutează cu *absolutismul* şi se încheie cu *scepticismul* (relativism individual); iar spre a se salva de atacul său, metafizica e împinsă a recurge, cum am spus, la intuiţionismul naiv, la filosofia extazului, la filosofia autorităţii (fideism); procesul acesta tipic de dezvoltare s-a repetat şi în timpurile moderne.

Înainte de a intra în cercetarea etapelor de dezvoltare a teoriei cunoaşterii în gândirea antică, e necesar a urmări care au fost condiţiile sub care ea s-a desfăşurat: cum anume îşi pune cugetarea veche problema cunoştinţei şi de ce anumite soluţii i s-au dat?

Orice filosofie este, bineînţeles, o reflecţie critică. Nu la îndoială însă deodată duce o reflecţie, ci dintru început cugetarea se împacă bine cu dogmatismul. Să urmărim dar dezvoltarea teoriei cunoaşterii pornind de la forma elementară, dogmatică.

La început, tot ceea ce e gândit e în acelaşi timp şi real. Omul primitiv acordă oricărui proces de cunoaştere sau şi de gândire realitate: chiar şi imaginaţiei şi visului. Treptat însă realitatea exterioară se subţiază. Şi tot ceea ce pierde această realitate exterioară este atribuit subiectului cunoscător.

Aşadar, pornindu-se de la absolutism, se ajunge la idealism, care afirmă în cele din urmă că tot ce e obiect se reduce la stări de conştiinţă. În adevăr, în filosofia modernă, începând de la Descartes, este o axiomă că obiectul e o stare de conştiinţă; sau, mai departe, Schopenhauer afirmă că „lumea e o reprezentare a mea".

Fapt este însă că omenirea nu a început cu această afirmaţie în teoria cunoaşterii, ci cu cea opusă: tot ce cunoaştem e real. Avea deci dreptate filosoful german Wundt, când afirma că dificultatea în filosofie nu e să arătăm cum reprezentarea din mine, care e o stare interioară de conştiinţă, ajunge a fi considerată ca reală, ci invers: cum obiectul real din afară ajunge a fi considerat ca fiind o simplă stare de conştiinţă.

Iniţial, deci, *tot ce e cunoscut e gândit* era socotit ca real. Problema ce ar fi de justificat este: cum din obiect facem o reprezentare cu conţinut de conştiinţă. Se cuvine în această privinţă a fi atenţi asupra acestei observaţii personale.

Eroarea teoriei cunoaşterii sta, pe de o parte, în despărţirea lumii în două serii, una reală, în afară, alta a reprezentării, în noi, iar pe de altă parte, în localizarea reprezentării în conştiinţă. Îndată ce această separare şi localizare s-a făcut, idealismul, relativismul, subiectivismul erau inevitabile, căci o dată localizată reprezentarea în conştiinţă se pune neapărat întrebarea: cum pot cunoaşte eu ceea ce e altceva decât reprezentare? Nu pot ieşi din conştiinţă, nu pot cunoaşte ceea ce e în afară de conştiinţă, căci, când cunosc, am o reprezentare. Suntem închişi în gândirea noastră. De aici, drama gândirii omeneşti, când ai separat obiectul de reprezentare. Atunci, ieşirea din subiectivism, din relativism,

nu e decât pe o cale: înlăturarea celor două prejudecăți ale teoriei cunoașterii: 1) despărțirea lumii în două: reală și reprezentativă și 2) localizarea reprezentării în conștiință, pe care le-am văzut deja.

Aceasta este, desigur, grea, dar este singura posibilă.

*

* *

Să vedem evoluția noțiunii despre *suflet* ca bază a teoriei cunoașterii.

Am văzut cum conștiința preștiințifică e instalată în obiect – care este materie. Ea consideră real tot ceea ce e cunoscut. În această fază conștiința noastră nu e conștientă de sine: sufletului – obiect cunoscător – nu i se opune corpul – obiect cunoscut.

E o absorbire în obiect. Fenomenul acesta se mai constată și azi, căci această trăire în obiect, orientarea cunoașterii spre realitatea din afară, răspunde însăși nevoilor, intereselor noastre.

O a doua fază se caracterizează printr-o deosebire ce face conștiința omenească între realitatea suflet și realitatea corp. Între real și nereal deosebirea încă nu e făcută acum.

Dar ne putem întreba: cum ajunge conștiința omenească la distincția între suflet și corp? Explicația este:

În vis, omul primitiv ia cunoștință cu lucrurile pe care nu le-a cunoscut, cu lucruri depărtate; din opoziția mort-viu, din exaltarea dansurilor colective și alte manifestații, conștiința preștiințifică ajunge să distingă sufletul de corp: pe lângă corp, un principiu diferit, sufletul. Totodată, acum mintea omului primitiv recunoaște mai multe feluri de realități, anume una deosebită de cea percepută, în care plasează fanteziile sale – suflet – pe lângă cea corporală.

Această convingere alimentează și azi gândirea umană.

A treia fază e mai importantă decât primele două, acum apare. în plus, distincția între real și nereal. Cum se ajunge aici? Pe baza faptului observației: am o reprezentare când obiectul perceput stă înaintea simțurilor (în fața ochilor, de exemplu), dar și când închid ochii am o *reprezentare*. Unde am în acest ultim caz reprezentarea? E în om, *în suflet*! Răspunsul acesta este grav la primitivi. Pentru prima dată acum, în gândirea omului se constată opoziția între reprezentare și obiect sau realitate. Totuși și în această fază percepția se confundă cu obiectul, ca și în faza întâia și a doua. Nu există o deosebire între obiect și percepție, numai reprezentarea e în suflet.

Faza următoare, a patra, se dezvoltă din cea de-a treia. Ca și reprezentarea, acum percepția e în mine, obiectul e în afară. Dar: la reprezentare nu se recunoaște un obiect exterior, percepția are un obiect în afară. Și are obiect fiindcă pe acesta îl copiază. Așadar, cel puțin pentru percepție se cunoaște realitatea.

O primă spărtură în realismul percepției are loc în filosofia greacă. Trebuie spus că cele patru faze de mai sus constituie preistoria teoriei cunoașterii. Cu filosofia greacă intrăm în istoria ei.

Această spărtură a realității percepției e atomismul lui Democrit, teorie care la Epicur revine mai diferențiată. În ce constă ea? După Democrit, același lucru poate apărea diferit, fie la mai multe persoane, fie la aceeași persoană: ceea ce pentru unul e dulce, la altul e amar; ceea ce unuia i se arată roșu, altuia altfel îi apare. Așa fiind, percepția nu mai e o oglindă a realității. Ce e drept, nu toate percepțiile, ci numai cele care exprimă calități senzoriale – parfum, sunet, gust, culoare etc., zise și calități secundare. Dimpotrivă, completă obiectivitate oferă cele principale, cele cantitative: mișcare, întindere, figură.

De aici până la relativism nu e însă decât un pas: „Toate percepțiile sunt subiective, nici una nu exprimă realitatea, ci numai conținuturi de conștiință". Pasul acesta se datorează sofiștilor. Doctrina lor însă nu se impune, sofismul fiind înlocuită îndată de doctrina realistă, care revine. Așadar, pe scurt, concluzia inevitabilă a filosofiei vechi a fost că: tot ce e cunoscut e simplă reprezentare. În felul acesta, scepticismul ruinează metafizica.

Pentru ce filosofia a putut să ajungă în timpurile moderne la idealism, subiectivism, relativism? E fiindcă cugetarea veche, prin scepticism, i-a făcut pregătirea. Și, mai ales, datorită creștinismului, care a dus la idealism, având credința în superioritatea sufletului asupra corpului, rezultatul se explică.

Am schițat cu acestea evoluția teoriei cunoașterii, analizând condițiile ei de apariție și soluțiile sale.

Să examinăm de acum, în linii generale, teoria cunoașterii în Antichitate.

Am văzut că prima formă a teoriei cunoașterii este absolutismul. În Antichitate, acest absolutism se prezintă sub două forme: 1) empirismul sau senzualismul; 2) raționalismul.

Empirismul acordă deplină încredere datelor senzoriale. Toate cunoștințele noastre sunt câștigate, nu înnăscute.

Se recunoaște valoarea acestor date ale experienței externe (senzualismul) și nu se acordă această valoare experienței interne.

Această acordare de valoare nu miră: poporul, primitivul sunt îndreptățiți spre obiect, care satisface interesele lui de viață. Specifică empirismului este teoria imaginii – cunoștința e o copie – teorie menținută și în filosofia modernă.

Teoria aceasta se sprijină pe înțelegerea actului percepției. Spiritul ei în antichitate e o prejudecată foarte răspândită la greci (o întâlnim până și la Platon). Identicul cunoaște identicul – e justificarea (*similia similibus*). În empirism această convingere o vedem la Empedocle, după care realitatea e constituită din patru rădăcini: focul, apa, aerul, pământul. Și organele noastre de prindere a realității conțin toate aceste patru rădăcini: focul din ochi îmi ajută să cunosc focul din afară; apa din corp îmi ajută a cunoaște pe cea din afară, pământul din ochi etc. etc. E deci posibilă cunoașterea, căci tot ce există în afară de noi, există în organele noastre.

Teoria imaginii îşi are însă adevărata-i întrupare la Democrit, care în felul lui naiv dezvăluie adevărurile ascunse ale ei: mici icoane (*idola*[1]) desprinse de obiect pătrund şi se localizează în suflet, le avem ca reprezentări etc. etc.

Iniţial, dar, pentru cunoştinţa preştiinţifică există o opoziţie între obiect şi subiect. la omul primitiv această opoziţie subiect-obiect se înţelege ca o distanţă între aceste două realităţi. În bună parte înţelegerea este îndreptăţită, anume pentru un moment când subiectul este identificat cu omul, corpul: atunci există acea distanţă între obiect, care e despărţit, şi subiect. Când însă se ajunge la concluzia că subiectul e sufletul – care e imaterial – între el şi obiectul material nu mai poate fi vorba de vreo distanţă; e concluzia la care ajungem noi. Prejudecata distanţei s-a păstrat însă în gândire. În legătură cu ea s-a şi dat explicaţia cunoaşterii. A cunoaşte realitatea, s-a zis, e a o avea. Dar cum ajung a o avea, a lua cunoştinţă de ea, de ceea ce e faţă de mine – care sunt eul sau subiectul – la distanţă – acesta fiind obiectul? În două moduri: sau eu merg la obiect, sau obiectul vine la mine. Nu se poate însă să vină obiectul, ci o imagine a lui, anume: din fiece obiect se desprind mici imagini invizibile – *idola*, zice Democrit – care intră în organe şi aici rămân sub forma de imagine. Aceasta înseamnă că sufletul e şi el material, ca şi obiectul. Mai târziu însă, când se afirmă imaterialitatea sufletului, explicaţia prin pătrunderea acelor mici imagini, care deşi invizibile sunt totuşi materiale, nu îşi mai are loc. Atunci la greci o nouă formă a teoriei percepţiei se emite, diferită de cea a lui Democrit. O întâlnim la Platon, în *Timaios*. E vorba despre activitatea interiorului. În adevăr, două erau posibilităţile de a avea obiectul, de a-l cunoaşte: vine obiectul la mine (aceasta s-a văzut) sau merg eu la obiect. După această a doua posibilitate se construieşte teoria cea nou a percepţiei: ochiul iradiază ceva, nişte tentacule, ce prind obiectul şi se retrag cu ceea ce au cuprins (de unde şi termenul de „comprehensiune"). Concepţia aceasta empiristă se întâlneşte sub formă rudimentară la primii gânditori greci: Thales, Anaximandru, Empedocle. Toţi acordă încredere simţurilor, făcând bineînţeles oarecare selecţie a lor: aşa, la Thales, apa oferă percepţia însemnată; la Anaximenes, aerul; la Xenofanes, pământul; la Empedocle, cele patru elemente chimice; la Anaxagoras, homeomeriile sau seminţele; la Democrit, atomii; la Heraclit, focul.

Cum am spus, empirismul acesta a fost înlăturat provizoriu de sofişti. Dar după Platon şi Aristotel, şi prin ei, începe adevărata doctrină empiristă, sub formă de stoicism şi epicurism.

Stoicismul şi epicurismul – acesta din urmă doctrină strict senzualistă – întăresc empirismul. Se pune acum cu temeinicie problema criteriologică. Care-i criteriul certitudinii şi deci mijlocul înlăturării îndoielii? Care cunoştinţă e adevărată şi care e falsă? Răspunsul epicurismului este: împotriva îndoielii, un singur mijloc aveam de a asigura criteriul certitudinii – evidenţa ca rezultat al unei senzaţii obiective ce produce plăcere subiectivă. Este reală cu certitudine senzaţia care prezintă evidenţă. Atunci toate cunoştinţele pe bază de date senzoriale sunt adevărate. Există, e drept, iluzii, dar acestea nu decurg din senzaţii, ci din

interpretarea acestora noi facem judecăţi care transformă realitatea. Deci cunoştinţa prin simţuri prezintă certitudine, iar originea erorii este subiectivă, în judecăţi.

Stoicismul spune că nimic nu e în minte ce n-a trecut prin simţuri. Stoicii, întocmai ca şi *empiriştii moderni* (Locke), compară sufletul cu o foaie de hârtie nescrisă. Totuşi, susţin ei, nu toate cunoştinţele înregistrate de simţuri sunt adevărate. Nu toate senzaţiile ne dau certitudinea cunoştinţei căpătate prin mijlocul lor, ci numai acelea ce sunt evidente. Prin aceasta, stoicismul se deosebeşte de epicurism, deoarece epicurismul acordă valoare perfectă de certitudine senzaţiei; iar iluziilor simţurilor nu le acordă realitatea pe care o au; pe când, din contră, stoicismul recunoaşte că simţurile pot fi şi iluzionate, deşi ambele pun drept criteriu al certitudinii evidenţa rezultată din senzaţii.

Spre deosebire de epicurism, stoicismul mai vorbeşte de un intelect activ, opus sensibilităţii pasive, adică materialul dat de simţuri e primit pasiv, e receptat şi după aceea ei admit raţiunea, care va prelucra acest material. Criteriul certitudinii însă rămâne la ei tot în acele *senzaţii* sau *percepţii*, care au un anume grad de claritate sau evidenţă internă, prin care ele se impun sufletului sau îl „prind"! De aici, a căpăta cunoştinţă este a prinde sau a cuprinde (*catalepsis*). Iar reale sunt numai reprezentările comprehensive. Această teorie (despre catalepsis) a fost atacată mai târziu de Agesilau şi Carneade.

După acesta curente, filosofia veche pe care o privim ca teorie a cunoaşterii încearcă o refacere a raţionalismului prin intuiţionism, apoi fideism sau filosofia credinţei, după care decade în scepticism, în care rămâne 500 de ani.

PRELEGEREA a XXI-a
RAŢIONALISMUL ANTIC

Am cunoscut până acum prima formă a dogmatismului antic grec, *senzualismul*, mai bine zis *empirismul*. În prelegerea de azi vom lua cunoştinţă de cea de-a doua formă a dogmatismului antic, *raţionalismul*, soluţie ce pretinde a o completa pe cea dintâi şi a o depăşi chiar. Se mai numeşte şi *intelectualism*. Această doctrină afirmă că nu simţurile, ci gândirea garantează adevărata cunoştinţă. Două sunt notele cardinale prin care raţionalismul se deosebeşte de empirism şi chiar i se opune.

1) Experienţa nu asigură necesitatea şi universalitatea cunoştinţelor; ea este discutabilă: experienţa în sine este o masă haotică de impresii; şi cum cunoştinţa e ordine, sistematizare, această sistematizare vine de la un izvor superior de cunoaştere: raţiunea (logos, inteligenţa, *nūs*).

2) Experienţa nu garantează nici obiectivitatea cunoştinţelor, căci obiectivă e numai cunoştinţa gândită, raţională.

Experienţa e contingentul – nu necesarul; ea e particularul – nu universalul. Raţiunea are superioritate faţă de experienţă. Cunoştinţa raţională asigură necesitatea, universalitatea şi deci obiectivitatea.

Afară de acestea, experienţa e pasivă, gândirea sau raţiunea – activă. Dar activitatea e preferată pasivităţii. Scopul urmărit de cunoştinţele produse prin gândire e depăşirea experienţei în două direcţii: 1) gândirea coordonează lucrurile lumii şi cunoştinţele; 2) ea dezvăluie o realitate ce scapă sensibilităţii. Principalul în cunoştinţa raţională e a explica modul gândirii, de a ajunge la cunoştinţă fără experienţă. În fine, raţionalismul e o teorie a cunoştinţei *a priori*, nu *a posteriori*. Să explicăm: cunoştinţa *a priori* pretinde raţionalismul, e înaintea oricărei experienţe. Cum poate însă cunoştinţa aceasta să fie creată pe de-a-ntregul de gândire? Soluţia a fost dată de Kant în criticismul său, unde dă concepţiei raţionaliste forma sa consecventă.

Raţionalismul dinaintea lui Kant – cel tradiţionalist sau clasic –, deşi susţine că gândirea e o activitate, el tinde a arăta că noţiunile raţionale nu sunt create pe de-a-ntregul de gândire, ci sunt depuse de experienţă şi apoi prelucrate. Iată dar cum evoluează raţionalismul: de la nativism – ideile sunt înnăscute – spre criticism. Treptat, teoria ideilor înnăscute e nevoită a ceda: recunoaşte că nu chiar cunoştinţele sunt înnăscute, ci numai dispoziţii anume. Raţiunea produce cunoştinţa, nu o primeşte gata, nici nu o posedă de la început. Pierzând teren teoria ideilor înnăscute acceptase în cele din urmă că cel puţin un stoc de cunoştinţe înnăscute posedăm, dar şi acestea cad în faţa faptelor; anume, copilul ar fi urmat să posede atari cunoştinţe – ori realitatea nu se prezintă astfel.

În rezumat, trebuie să facem distincţie între cunoştinţe create pe de-a-ntregul de gândire şi cunoştinţe produse prin ea şi să reţinem că, în genere, s-a recunoscut activitatea gândirii.

Empirismul nu putea justifica necesitatea şi universalitatea cunoştinţelor. Aceasta s-a văzut şi în Antichitate, când s-a recunoscut că experienţa nu e ordonată, e haos. Dar în cunoştinţe e ordine; aceasta vine de la acel logos, principiu divin, nativ în om. Primii naturalişti greci, cu tendinţe empiriste, recunosc valoarea obiectivă a datelor senzoriale. Totuşi exprimă şi ei oarecare îndoieli faţă de cunoştinţele empirice. Simţurile nu sunt sigure – e un refren des şi al filosofilor naturalişti greci. Pentru ei empiria e devenire; totuşi, filosoful devenirii, Heraclit, în fragmentele sale recunoaşte nesiguranţa datelor senzoriale: „ochii şi urechile sunt martori răi pentru om" sau „naturii îi place să se ascundă" etc. Să căutăm armonia nevăzută, zice el. Aşadar, deşi admite că realitatea e devenire, constată că simţurile dau şi ce nu se transformă. Limitele empirismului grec apar însă mai vizibil în filosofia stoică, care e un empirism mai ales senzorial. După stoici, criteriul cunoştinţei e senzaţie; în plus însă, noi avem *noţiuni comune*, adică aceleaşi la toţi. Şi Cicero, filosoful eclectic, admitea acele noţiuni comune: *ideae innata*, printr-o traducere greşită. O limitare a empirismului întâlnim şi la epicurişti: Epicur admite drept criteriu unic al cunoştinţelor senzaţiile. Acestea sunt adevărate, numai

judecata noastră poate înşela. El ne vorbeşte de aşa-zisele „prolepse", un fel de anticipaţii cu care cunoaştem şi ceea ce se ascunde, nu numai ceea ce apare în faţa simţurilor. Aşa, de pildă, cunoaştem atomii: deşi sunt invizibili, ei sunt ridicaţi la rangul de realitate. Aşadar, simţurile sunt completate prin gândire.

Să urmărim acum principalele etape ale raţionalismului grec, ce culminează în platonism, raţionalism temperat de Aristotel. Nota caracteristică a raţionalismului grec e introducerea spiritului critic, înlăturarea încrederii naive în orice cunoştinţă. Faţă de decepţia provocată de cunoştinţa senzorială, raţionalismul afirmă încredere nelimitată în gândire, în idei, nu în datele experienţei. Dar când şi încrederea lui scade, ajunge şi el la scepticism.

O primă schiţă de raţionalism întâlnim la presocraticii naturalişti: Anaximandros, care – deosebit de milesienii Thales şi Anaximenes, după care realitatea e în apă, aer – afirmă ca realitate substanţa, „nedeterminatul" (*apeiron*), ceva abstract. Mai pronunţat apare raţionalismul la pitagoreici, care au exercitat o puternică influenţă asupra lui Platon, cu deosebire în perioada în care ideea e confundată cu numărul. Pentru pitagoreici, adevărata realitate e *numărul* care reprezintă puncte spaţiale, de exemplu: triunghiul, trei puncte; dreptunghiul, patru puncte etc. După ei numerele sunt ceva general, abstract, nu concret. Concrete sunt lucrurile.

O desăvârşită consacrare a raţionalismului aduce însă şcoala eleată, cu fruntaşul său Parmenide, pentru care *tot ce poate fi gândit e real*, căci nu putem gândi ceea ce nu există. A gândi e a exista. Există unul, identicul, indestructibilul. Nu există decât identicul. Concepţia lui Parmenide e o concentrare a raţionalismului, ce a exercitat până departe o influenţă însemnată – de exemplu, la Spinoza şi E. Meyerson, care a afirmat şi el că nu există decât identicul, spaţiul de exemplu (în *Identité et Realité*). Raţiunea va urmări elementele identicului, constantului. Şi dacă gândirea e necesară şi universală, e că obiectul ei este constantul, imutabilul, inalterabilul. Aici trebuie să facem o deosebire între raţionalismul vechi şi cel modern. La antici, constantul e determinat calitativ (există genuri, specii de: om, cal, cald, rece, umed etc.), cel modern e cantitativ, material; modernul acordă realitate relaţiilor, raporturilor. Progresul raţionalismului vechi are loc prin descoperirea unui alt element constant, afară de substanţă. Parmenide afirmase că superior nu e determinantul, ci ceea ce poate determina: ideea sau forma, căci *a gândi e a determina*, iar gândirea se serveşte de idei. Prin idee, raţionalismul vechi se şi constituie.

Primul care a văzut în raţionalism facultatea de a produce cunoştinţe e Socrate. El descoperă în conduita noastră norme constante. E convins că normele generale de conduită – virtuţile – se află chiar în realitate, iar noi le descoperim numai, fiind cuprinse în noi; de aici şi metoda lui de întrebare pentru descoperirea adevărului. După Socrate se constituie raţionalismul tipic: Platon, continuând motivul socratic, întăreşte că ceea ce e constant e prins prin idee. Acest principiu

Socrate îl aplicase practic la morală: la ce e bine, sfinţenie, dreptate. Platon îl depăşeşte, generalizându-l la toate domeniile: gândirea e principiu şi al cunoaşterii, şi al vieţii, şi al realităţii. Ideea e principiul constant cu ajutorul căruia se determină şi realitatea şi se conduce şi viaţa. Deosebirea la Platon mai e că el nu admite că ideea e în realitatea sensibilă. Ceea ce e constant se află într-o realitate superioară care trimite numai copii în lumea simţurilor. Pentru această cunoştinţă senzorială Platon stă în rezervă. Cunoştinţa empirică nu prinde decât senzaţii (*Theaitetos*, dialog consacrat numai teoriei cunoaşterii.). Dar senzaţia e schimbătoare după individ. Cunoştinţa senzorială a materiei e numai aproximaţie, o simplă opinie, credinţă: *doxa* (în *Timaios*): De la Platon, întreaga ştiinţă greacă socoteşte că lumea fizică nu e obiectul ştiinţei sigure, ci al uneia aproximative: nu *episteme*, ci *doxa*. Adevărata ştiinţă se raportează la etern. O dificultate însă a fost ridicată de teoria cunoaşterii, anume de sofişti: cum ştim că o cunoştinţă adevărată se prezintă ca atare? Zicem că avem o cunoştinţă adevărată. De unde ştim că e justă? Numai dacă am poseda dinainte adevărul am vedea că cunoştinţa se potriveşte cu el, atunci am şti că e adevărată. Dacă însă nu avem acest adevăr dinainte, nu putem şti cum unele cunoştinţe sunt adevărate, iar altele fictive. Platon se sileşte a răspunde invocând două argumente: unui din matematici, altul din teoria reminiscenţei (care e de origine mistică).

I. Matematica e invocată în sprijinul cunoştinţei sigure, arătându-se valoarea, obiectivitatea, certitudinea adevărurilor sale. De altfel, pe frontispiciul academiei platonice stă scris că cine nu e geometru nu poate intra acolo. Aşadar, vedem cum matematica e invocată şi în raţionalismul vechi; dar aici raportul matematic e subordonat celui calitativ; pentru Platon, matematica e o simplă fază de trecere de la cunoştinţa senzorială, la idei, ca o pregătire deci pentru o sferă mai înaltă. Matematica, argumentează el, dă cunoştinţe sigure. Şi un incult însă (sclavul, de exemplu) poate prinde raporturi matematice. Totuşi dificultatea nu e înlăturată de acest argument. De unde ştim că sunt sigure şi aceste cunoştinţe? Platon recurge la al doilea argument: teoria reminiscenţei. O propoziţie e adevărată fiindcă noi am prins direct adevărul într-o lume necorporală în care ne-am aflat. Avem intuiţia ideilor neschimbătoare dintr-o existenţă anterioară a noastră, în lumea ideilor. Ceea ce în noi e idee, în afară e realitate superioară. O lume a ideilor, indestructibilă, inalterabilă, garantează că tot ce e gândit, e realitate (principiul eleat). Ce e gândit, e real, aşa cum e gândit. Ordinea noţiunilor e ordinea realităţii. Există o ierarhie de idei ce culminează în ideea Binelui – *dialectica* (ordinea ideilor) exprimă ordinea realităţii. Ideile nu sunt simple concepţii, ci realitatea, ce nu există, nu poate fi gândit. Să construim dar consecvent cu gândirea şi va exista real ceea ce gândim. Ideile sunt oglinda realităţii. Existenţa decurge din gândire şi invers (empirismul, teza contrară susţinea: a exista e a fi perceput).

Aristotel temperează acest raţionalism, ţinând seama de soluţia empiristă. Ambele – raţiunea şi simţurile – sunt, după el, izvoare ale cunoştinţei, dând

prioritate raţiunii. E un fel de criticism antic la Aristotel, comparabil criticismului. Iată în ce constă soluţia epistemologică la Aristotel.

1. Ideile sau formele sunt scoase din experienţă – de care au fost primite. N-ar fi degajate însă de materie dacă n-ar interveni spontan intelectul. Activitatea gândirii e capabilă a degaja din experienţă formele fiindcă acestea preexistă. Ideile vin din experienţă prin abstracţie. Există însă o categorie de cunoştinţe care rezultă numai din activitatea gândirii: sunt axiomele, adevăruri ce servesc demonstraţiei cunoştinţelor venite prin experienţă. Nici pentru Aristotel experienţa singură nu garantează adevărata ştiinţă, care e o cunoştinţă a individului, dar având la bază universalul.

După acest efort se părea că raţionalismul a ajuns la limanul său. După triumf, urmează criza lui prin relativism, scepticism, care e o atitudine dubitativă faţă de posibilitatea adevărului în cunoaşterea relativităţii. E un obstacol în calea dogmatismului, al cărui scop e adevărul sigur. Scopul scepticismului e îndoiala, aforia, examenul necontenit. Nu însă orice îndoială duce la scepticism. Există un scepticism parţial, întâlnit la orice filosof, chiar la dogmatici, unul provizoriu (la unii) şi altul propriu-zis, cu scop în sine. Cel parţial se manifestă astfel: îndoială faţă de cunoştinţa senzorială, fizică, acordând totuşi încredere celei transcendentale, metafizice (la mistici şi credincioşi); sau îndoiala faţă de cunoştinţa metafizică şi încredere în cea fizică. Tot parţial e şi *scepticismul moral*, prin care se răpeşte omului posibilitatea de a ajunge la cunoaşterea binelui şi a răului – ce e însă îndoiala? E o cunoştinţă, o modalitate *sui generis*, originală, a cunoaşterii. Un mod de a cunoaşte. Ce fel? O judecată specifică făcută aşa ca să excludă orice afirmaţie şi negaţie sau le tolerează. Totuşi şi această cunoaştere trebuie justificată. Să se justifice nu numai de ce (care lucru), dar şi din ce motiv mă îndoiesc. Aceasta e îndoiala ştiinţifică pe care o admitem. Motivele de îndoială le vom vedea mai târziu.

În ce constă, acum, atitudinea antidogmatică a scepticismului care urmăreşte a ruina dogmatismul, care afirmă perfecta corespondenţă dintre cunoştinţă şi realitate?

De ce însă scepticismul ruinează concepţia dogmatică a adevărului? Fiindcă el recunoaşte rolul covârşitor al subiectului cunoscător în actul cunoaşterii. Aşa fiind teza idealistă afirmă: nu cunosc realitatea, ci modul cum ea se manifestă în spiritul nostru. Suntem închişi într-o cavernă a conştiinţei. Scepticismul e primul care interiorizează cunoştinţa. Nu ştim dacă spre fericirea ei, dar scepticismul determină sufletul a trece de la obiect la subiect. Filosofia modernă în această direcţie s-a dezvoltat, direcţie în care lucrează şi misticismul care e şi el interiorizare şi a separat şi el filosofia modernă.

Interesant însă a determina argumentele scepticismului. În acest caz sunt *tropii* (nişte întorsături sonore). Care e spiritul acestor argumente antidogmatice? Două sunt principalele argumente:

I. Primul, care prezintă şi o mai mare importanţă, atinge filosofia veche la punctul său vulnerabil: cunoaştem numai stările interioare de cunoştinţă (reprezentările), nu putem trece la obiect.

II. Nu avem nici un criteriu de a deosebi realul de nereal, fictiv. Filosofia veche luptă însă tocmai pentru un criteriu al adevărului, evidenţa. Aceasta nu există pentru scepticism. E important de a găsi un atare criteriu.

Tropii sunt detalierea principiului egalităţii de forţă în argumentare şi contraargumetare (*isostenia*). Oricărui „da" i se poate opune un „nu" tot aşa de tare. Rezultatul e că se ajunge astfel nu la scepticism, ci la *indeferentism*, ceea ce e şi mai grav.

Câteva date istorice:

Elemente de îndoială întâlnim şi la primii gânditori greci reflexivi – *sofistica* le-a dezvoltat spunând că senzaţia e a individului.

Doctrina sceptică are ca reprezentanţi pe Protagoras, Pyron (360-270); acesta a provocat curentul pironist cum îl numeşte V. Brochard în *Des sceptiques grecs*. Scopul lor era să suspende judecata, de unde şi cuvântul *epochè* (lipsa de judecată). Rezultatul acestei suspendări a judecăţii e afazia (tăcerea), care apoi duce la: „nu ştiu sigur" (adiaforia) şi, în fine, la indiferenţă (apatie). În aceasta socoteau ei că constă fericirea. Motivul sceptic dispare, după Pyron şi Timon (elev al său), ca doctrină independentă. Totuşi ea pune stăpânire pe Academia platonică sub forma de *probabilism*, ai cărui reprezentanţi sunt Agesilaus şi Carneades. Către sfârşitul secolului al VI-lea î. Hr. scepticismul reînvie cu Enesidem şi Agripa, când avem şi o direcţie empirică, reprezentată de Sextus Empiricus. În fine, în secolul al VI-lea d.Hr., cu Sfântul Augustin, scepticismul se manifestă din nou. Alţi reprezentanţi ai scepticismului se manifestă din nou. Alţi reprezentanţi ai scepticismului sunt aşa-zişii *zezeticii* sau *efecticii* care susţineau că trebuie a căuta necontenit adevărul şi *aforeticii*, care exită, fără a lua o atitudine pozitivă, căci: nu putem cunoaşte, nici nu ştim dacă ceea ce cunoaştem există în realitate... Nu există, pe de altă parte, un adevăr general omenesc, ci unul individual.

PRELEGEREA a XXII-a
SCEPTICISMUL

În prelegerea trecută, cercetând teoria cunoaşterii în filosofia antică, am expus doctrina scepticismului ajungând la o formă atenuată ca *relativismul individual*. Am văzut că ştiinţa antică e individualistă şi e strâns legată de raţionalism. A fi real e a fi gândit.

De ce scepticismul ruinează această ştiinţă? Pentru că filosofia antică se bazează pe concepţia transcendentă a adevărului. Scepticismul ruinează această viziune transcendentă a adevărului, ruinând totodată întreaga ştiinţă clădită pe ea.

Scepticismul, susţine Brochard, este doctrina ce se îndoieşte de tot ce poate fi cognoscibil şi se menţine în această îndoială.

Să vedem care sunt principiile fundamentale ale scepticismului[1], convingerile lui de bază sau tropii cum li se mai zice. Principiul din care toţi tropii derivă se poate caracteriza ca fiind ceea ce s-a numit *isostenia*, adică: unei afirmaţii i se poate opune alta contrară, tot aşa de forte. După cum cunoştinţa este sensibilă ori raţională, vom avea două feluri de tropi: tropi ce se referă la sensibilitate şi tropi ce se referă la raţiune. Principiul isosteniei, care constă în putinţa de a opune unei afirmări o alta de aceeaşi putere, rămâne o bună metodă în viaţă şi chiar în ştiinţă. Dar să nu uităm ceea ce recomandă Francisc Bacon, de a cerceta şi „instanţele negative" pe lângă cele pozitive, adică a cerceta şi posibilităţile contrarului în orice afirmare. Iar dacă filosofia e o ştiinţă ce trăieşte prin sine, prin propriile ei afirmaţii, atunci rolul scepticismului ne apare evident.

Să cercetăm acum tropii scepticismului.

După Aenesidemos sunt 10 tropi, care apoi au fost reduşi la cinci. După o epocă de înflorire, în epoca veche apare noul scepticism ce se menţine până în secolul al IV-lea d.Hr. Doctrina lui e expusă de Agesilaus şi Carneades, care au redus tropii lui Aenesidemos, apoi Sextus Empiricus şi Pyron, de la care un fragment ne-a fost tradus din limba greacă şi e cunoscut sub numele de *pironism*. Care sunt tropii, după ultima lor formulare? Întâiul argument afirmă *relativitatea cunoştinţelor noastre*, subliniată de Aenesidemos. Acest argument ce se referă la imperfecţiunea şi deci neputinţa simţurilor de a exprima realitatea. Altfel este perceput acelaşi lucru de un om, altfel de mai mulţi, altfel de animale, altfel de omul bolnav etc. Apoi, de la organ la organ, aceeaşi cunoştinţă iarăşi diferă; ceea ce este pentru bolnav amar, pentru sănătos poate fi dulce etc. Bastonul în apă pare frânt etc. Visele, tot aşa, ni se par realităţi. De aceea, expresia tipică la scepticii vechi: „aşa mi se pare". Totul e o copie, iar dacă nu-i copie, nu-i realitate. Celelalte patru argumente sunt referitoare la *imperfecţiunea raţiunii*, deci neputinţa şi a ei, ca şi a simţurilor, de a exprima realitatea.

Al doilea trop este: contradicţia între opinii e *afirmarea principiului isostemiei*, adică putinţa de a contrazice o opinie printr-o alta de aceeaşi putere. Dar aceasta, adesea, nu duce la scepticism, ci la o probă mai bună a ceea ce e de afirmat.

Al treilea trop este *regresus ad infinitum*. Aceasta înseamnă că unui adevăr trebuie să-i căutăm proba. Dar şi acestei probe trebuie iarăşi să-i căutăm probe, care va trebui şi ea probată şi aşa la infinit.

Al patrulea trop e: arbitrarul principiilor dogmatismului, pentru a scăpa de regresul la infinit, filosofii se opresc la axiome dogmatice. Menenius Agripa observă că principiile admise de dogmatism sunt mai mult crezute decât ştiute; de exemplu, avem principiul raţiunii universale sau al existenţei ideilor în lumea transcendentă la Platon sau chiar principiul suprem al cauzalităţii, nu o mare parte de credinţă în conţinutul lor.

Al cincilea trop este *dialela* sau *cercul vicios*. Este argument impunător ce are valoare până azi. Pentru a dovedi pe „b" avem nevoie de „a" şi „a" pentru a fi dovedit are şi el nevoie de a se fonda pe „b". Dialela este obişnuită în filosofie. Exemplu: gândirea garantează existenţa, dar şi existenţa garantează funcţionarea gândirii. Sau altă dialelă: sociologia demonstrează principiile ştiinţelor, cărora, pretinde că le este supraordonată; dar sociologia se constituie tocmai pe baza principiilor particulare pe care le-au găsit şi le-au utilizat ştiinţele particulare.

Tot aşa, în psihologie se zice că legea cauzalităţii e o lege general umană şi toate ştiinţele, inclusiv psihologia se bazează pe ea. Dar tocmai psihologia vine şi afirmă apoi că această lege a cauzalităţii e o simplă iluzie. Mai ales în realism se vede dialela.

Obiecţia capitală împotriva scepticismului e că se distruge singur; căci nu poate împăca principiile fundamentale în orice cunoştinţă, existenţa şi cugetarea adică; dacă trebuie să ne îndoim de tot, trebuie să ne îndoim şi de îndoială şi de însăşi legile raţiunii ce decurge din faptul cugetării şi al existenţei ca atare. Cu alte cuvinte, scepticismul radical zice: „Mă îndoiesc de existenţă: dar mă mai îndoiesc de îndoiala acestei existenţe. Mă îndoiesc, deci cuget. Dar mă îndoiesc şi de îndoială, şi de cugetare, ceea ce duce la pulverizarea lui însuşi, căci scepticismul moderat trebuie să-şi limiteze îndoiala la legile raţiunii (identitate, contradicţie, terţiul exclus şi raţiunea suficientă). Ca să scape de această pulverizare, nimicire, scepticismul recurge la o comparare când se defineşte pe sine astfel: „Scepticismul e ca un purgativ ce provoacă eliminarea tuturor impurităţilor conştiinţei, eliminându-se totodată şi pe sine". E însă o metaforă trivială, ce nu poate face aceasta decât oprindu-se tot la o îndoială şi deci se opreşte tot la principiul propriei sale nimiciri şi existenţe.

Noua Academie ia în considerare doctrina scepticismului, dându-i o formă mai acceptabilă ca *probabilismul*, care acceptă: adevărul numai în lumea fenomenelor; iar adevărul în lumea existenţelor îl presupune probabil, adică numai ca o posibilitate de existenţă. Probabilismul stabileşte apoi grade de adevăr. Adevărul e dependent de raporturile fenomenelor şi esenţelor între ele, raporturi ce sunt probabile, nu cunoscute cu certitudine. Adevărul e imanent, adică e acordul între reprezentările noastre şi percepţiile ce ne vin de la lumea externă. Prin aceasta scepticismul transferă adevărul din lumea ideilor, a calităţilor în interiorul conştiinţei. Probabilismul ridică trei obiecţii pe care se sprijină.

I. Pe când scepticismul susţine: „nu ştiu dacă cunosc realitatea", probabilismul zice: „ştiu bine că nu cunosc realitatea"; de aceea, probabilismul se mai cheamă şi *agnosticism*. Dar afirmarea cu certitudine a necunoaşterii realităţii presupune implicit dată concepţia realităţii, deci o concepţie mai profundă ca termen de comparaţie.

II. A doua obiecţie: a vorbi despre grade de probabilitate implică cel puţin o idee despre adevăr, adică o concepţie sau o cunoştinţă posedată cu certitudine, care să poată servi ca termen de comparaţie.

III. Ce înseamnă însă o cunoştinţă probabilă? Căci, ori avem o cunoştinţă adevărată, ori n-avem nici o cunoştinţă, căci a afirma o cunoştinţă probabilă e a denatura înţelesul cuvântului cunoştinţă.

IV. Scepticismul nu ne satisface şi din alt punct de vedere, căci putem pune la îndoială realitatea care este adevărată, dar nu putem generaliza inexistenţa realităţii, care este un fapt indiscutabil. Scepticismul antic acceptă o realitate ca atare, dar zice că-i cunoaştem fenomenul numai, care nu are nici o evidenţă pe baza căreia să fondeze certitudinea. Două drumuri se deschid atunci pentru o ştiinţă ce nu vrea să naufragieze.

I. Ori nu mai ţinem seama de factorul subiectiv şi atunci căutăm legile de coexistenţă şi succesiune şi în acest caz construim o ştiinţă de fenomene, o ştiinţă obiectivă cum este ştiinţa modernă.

II. Ori ţinem seamă şi de îndoială şi refacem vechiul dogmatism ca intuiţie, revelaţie, adică o ştiinţă cuprinzând factori subiectivi, cum este ştiinţa veche. Situaţia din ştiinţa veche se repetă şi în ştiinţa modernă. Ştiinţa veche era orientată spre esenţe ideale. Fenomenele pentru ea nu-s obiect de ştiinţă, ci de pură contemplaţie. Din acest punct de vedere trebuie să analizăm această ştiinţă. Ştiinţa modernă este o ştiinţă de fenomene. Ea este un răspuns, de fapt, poate şi de drept, la atitudinea sceptică; împotriva fenomenelor, scepticismul nu poate nimic. Scepticismul a contribuit cel dintâi la constituirea teoriei cunoaşterii. Ştiinţa veche caută principiile sale în obiect, nu în subiect. Scepticismul face din filosofie o analiză, iar cunoştinţa o descrie ca stări de conştiinţă internă, nu un principiu transcendent. Dar chiar din Antichitate s-a spus de către filosofii sceptici că nu cunoaştem decât reprezentările. Totuşi ei nu ajung la suspendarea judecăţii, ci zic: albul e alb, dar nu ştiu dacă albul meu e şi al lucrului; cunosc, adică, reprezentarea alb, dar nu ştiu cum e albul în sine, căci cunosc numai conştiinţa mea. Dar pe această cale ajungem la *solipsism*, teorie ce admite numai cunoaşterea stărilor de conştiinţă. Scepticismul însă reduce realitatea la simple reprezentări, singurele ce pot fi cunoscute; iar despre restul lumii nu ştim nimic. În ce priveşte valoarea pozitivă a scepticismului, el este o primă afirmare a cercetării critice a cunoştinţei. El este analitic şi e un admirabil mijloc pentru a ajunge la o analiză obiectivă a realităţii.

Scepticismul, din acest punct de vedere, e un factor de progres. Dar mai e un fel de scepticism care derutează, e un scepticism progresiv şi unul conservator. Scepticismul vechi a epuizat toate argumentele. El e o doctrină veche, apărută în Antichitate, avându-şi apogeul şi declinul său tot în Antichitate, căci filosofia modernă nu va face altceva decât să caute a respinge argumentele scepticismului. Gândirea nu suportă mult scepticismul, ci reface dogmatismul. Şi această nouă formă a lui este intuiţionismul naiv, mistica sau filosofia extazului, a revelaţiei divine; e o încercare a raţionalismului spre a se scăpa de îndoiala în care îl aruncă

scepticismul. Filosofia extazului e o iluminație inefabilă. Plotin e renovatorul tuturor ideilor dogmatice sprijinindu-se nu pe rațiune, ci pe credință (3-6 d. Hr.).

Convingerea lui de bază este superioritatea sufletului și rolul lui eminent în lume, pe de o parte, și mântuirea lui în divinitate, pe de altă parte. Cum poate fi salvat sufletul de suferință? Sufletul și rolul lui superior în lume, precum și mântuirea lui; sufletul suferă fiind legat de corp, suferă înjosirea materială a acestuia, dar aspiră mereu la o lume ideală, divină, din care își trage originea. Dar din însăși această aspirație rezultă existența acestei lumi divine, a acestei inteligențe nemateriale. Sufletul stă la mijloc și este numai în mod accidental legat de corp, pe care are misiunea de a-l conduce. Dar pentru ca sufletul să-l conducă, trebuie ca materia să nu fie prea străină de suflet: e o refacere a platonismului, căci se concepe această lume a esențelor și materiei transcendente, între care lumi este sufletul.

Experiența se prezintă ca o multiplicitate. Ea nu-i nimic dacă nu-i luminată de lumina supranaturală a Unului, care-i principiul suprem al tuturor lucrurilor. El este indistinct, nedeterminat, căci n-are pluralitate. Dar „Unul" nu poate rămâne singur, căci ar fi invidios pe multiplicitate; de aceea, el este activ, pe de o parte, iar pe de alta, el este chiar binele suprem. El trebuie să producă de la sine, să emane inteligență sau *nous*. Mai departe, din Unul producându-se *nous*, se produc din *nous* ideile, ce produc la rândul lor sufletul lumii, care se diversifică în multiplicitatea materială pe care o conduce. Materia nu-i răul absolut, dar e principiul răului, căci limitează sufletul. Azi sufletul, cu rol de a conduce corpul, se simte bine și fericit uneori, dar totuși are nostalgia lumii ideale din care-și trage originea și lumea corporală nu-l mai satisface, căci esența e o umbră, e o imagine palidă a esenței ideale ce se ascunde înapoia lucrurilor și pe care nu o putem percepe. De aceea și azi problema ce-și pune sufletul în raport cu corpul este: cum să ne desfacem de corp ca să ne putem uni cu lumea ideilor? Răspunsul este: prin interiorizare ne smulgem de sub tirania simțurilor și materialității, apoi ne descoperim pe noi înșine ca inteligență derivată din *nous* și atunci, printr-o viziune mistică ne unim cu lumea ideală. Dar nici această cunoștință nu-i o cunoștință percepută, căci aceste idei nu exprimă exact realitatea. Nu putem rămâne nici în cunoștința rațională, căci ideea rămâne externă, transcendentă și reprezentarea ei nu ne dă certitudinea de identitate a lor; reprezentarea ideii, adică, nu ne dă certitudinea de identitate a ei cu ideea transcendentă. De aceea, pentru ca să ajungă adevăr cunoștința, trebuie să se identifice sufletul cu Unul, cu divinul.

Trebuie să încercăm o stare de „extensie", o stare extatică. Atunci numai ar dispare orice urmă de incertitudine, de îndoială. Iată deci că intuiționismul naiv se limitează la cunoaștere prin extazul mistic: Învățămintele ce tragem din el sunt:

Am văzut că intuiționismul e o afirmare a valorii sufletești și a conținutului său. El e afirmarea unui interior pozitiv. E destul, zice el, să intrăm în interiorul conștiinței și mai mult – în inconștient –, și-l descoperim. Pe când scepticismul se îndoiește de această valoare a sufletului; la Descartes se va petrece

același lucru: dacă ne despărțim de simțuri, zice el, adică dacă nu mai avem încredere în datele lor, ajungem la idei și la rațiune și de acolo la afirmarea realității. Vedem deci ce adânci sunt originile raționalismului, căci cartezianismul e identic cu raționalismul lui Plotin, iar acesta cu cel al lui Platon și Aristotel.

Să cercetăm misticismul în motivele sale. El definește atitudinea omului față de divinitate, pe care o ascunde prin revelație. Mistica, din punct de vedere al originii cuvântului, o găsim în *myo*[2] = a se desprinde realitate, pentru a se confunda idealul cu divinul. Notele misticismului sunt:

I. *Realitatea e unul și totul;* tot ceea ce e distincție, analiză, procedeu de cunoaștere este o iluzie, nu e o reală cunoștință adevărată. reală e numai cunoștința Unului. Realitatea unică este Unul.

II. *În unul e fericirea.* Fericirea deci nu e o stare pe care o putem găsi în lumea materială, ci se află numai în contemplația mistică a Unului în stare extatică de beatitudine, de unire cu Unul etern și infinit.

III. *Fericirea deci stă în unul, în identificarea cu unul* și câștigul realizat prin această fericire este viața eternității alături de unul.

La asiatici descoperim două direcții mistice:

I. Ori unirea cu universul, cu Unul infinit și etern.

II. Ori unirea cu adâncul sufletului, contemplarea misterului existenței interioare și pătrunderea la divinitate pe această cale, nu pe calea contemplației universului. Aceste direcții pot coexista însă. Plotin e mistic al sufletului: el preconizează unirea cu divinul prin interiorizare, nu prin contemplație externă.

Trei sunt *condițiile intuiției filosofice* în general:

I. Ea se prezintă ca o cunoștință sensibilă.

II. Ea este o percepere directă dintr-o singură privire, printr-o iluminație spontană, interioară.

III. E o percepție prin evidență. Dar din originea cuvântului intuiție se vede că acest cuvânt derivă de la *intuetor*, deci de la „a privi", de unde s-a luat și în domeniul inteligenței, dându-se sensului înțelegere spontană în fața lucrurilor sensibile, numele de intuiție. Intuiția nu-i singura formă a filosofiei antice. Mai este filosofia autorității sau filosofia credinței. De ce era necesară credința? Din cauză că intuiția nu poate fi termenul ultim sau mijlocul suprem de cunoaștere și aceasta din cauză că intuiția nu poate fi o stare permanentă. Pentru a păstra legătura cu divinitatea trebuie ca acest intuiționism să fie prezentat ca o dogmă autoritară bine consacrată.

De aceea trebuie s-o pună într-o „cutie de conserve". Dogma autoritară este deci o cunoștință superioară intuiției. Ca și intuiționismul, raționalismul elimină îndoiala. Ele se puteau concilia și integra și toată lupta de conștiință medievală este o luptă pentru acordul între raționalism și religie. De ce era posibil acest acord?

Raţionalismul, zice Plotin, duce la intuiţie, căci raţionalismul e primul pas spre intuiţie. Este suficient să afirmăm că raţiunea stă alături de intuiţie, ca să ajungem la o conciliere. Prin aceasta ajungem la filosofia medievală cu criza ei.

Va trebui să cercetăm însă deocamdată filosofia ca doctrină a valorilor, ceea ce vom face în prelegerea viitoare.

PRELEGEREA a XXIII-a
[FILOSOFIA CA DOCTRINĂ A VALORILOR]

Am cercetat până în prezent tema filosofiei ca ştiinţă a principiilor prin care cunoştinţele noastre dobândesc unitate sau sunt totalizate. Dar de la început ne-am mai ocupat cu înţelesul şi organizarea practică a culturii, filosofia, deci, nu rămâne numai o ştiinţă pură, ci va trebui să determine un înţeles şi o atitudine a culturii şi vieţii umane. În acest înţeles, filosofia va cerceta care-i axa de rotaţie a culturii, care-i centrul ei de gravitate pentru viaţa umană; căci filosofia nu-i numai o înţelegere pură a forţelor universului, ci şi o forţă activă ce imprimă lucrurilor pecetea naturii ei, care decretează valori şi idealuri stabilind o ierarhie după gradul în care ele sunt preţuite pentru domeniul uman. Filosofia dar este şi o *atitudine practică*. Prin aceasta filosofia ştiinţifică devine şi o filosofie a valorilor; şi fiindcă valoarea principală este cea morală, filosofia este şi o doctrină a valorilor. Dar una este a decreta şi alta este a organiza valorile sociale. A crea valori e taina profetului, a moralistului, căci moralistul este în strânsă dependenţă de filosofie şi toţi marii filosofi sunt de acord asupra acestui punct. Atât în lumea veche – Platon –, cât şi în epoca modernă August Comte. Pentru Platon, societatea va fi fericită numai atunci când va fi condusă de filosofi; tot aşa, pentru August Comte. O concepţie filosofică e sinceră când devine aplicabilă, când devine fapt. Sunt multe doctrine filosofice morale foarte sincere, adică aplicabile, dar reprezentanţii lor nu se conformează lor. Totuşi, în locul oportunistului şi ignorantului vom prefera totdeauna pe filosof la conducerea societăţii, căci deşi s-ar părea că el nu e consecvent cu filosofia pe care o afirmă în teorie, totuşi viaţa lui practică s-a dovedit în toate timpurile a fi o viaţă plină de noblețe şi în nici un caz el nu poate procura societăţii răul ce i-l procură un nechemat, un nefilosof. Exemplul tipic în acest sens îl avem pe Arthur Schopenhauer, care în teorie este pesimist, având idei ce neagă necesitatea bunului trai social, şi încă şi mai mult, el este un egoist şi-i în dezacord cu propria lui doctrină. Charles Renouvier zice: „Mă pot felicita că am făcut oamenilor mai puţin rău ca oricare dintre ei". Rolul de îndrumător, de conducător revine filosofului, nu pentru că are o misiune din ea, ci pentru că vorbeşte în numele adevărului. Înţelegem de ce am făcut diferenţa între a crea şi a organiza practic valorile sociale. Primejdia e a se forma valorile prin construcţii arbitrare ale gândirii ce sunt ridicate

la rangul de realitate. Prin faptul însă că filosofia are concepţii pentru o largă înţelegere a vieţii, această primejdie este înlăturată.

Problema valorilor va răspunde la o serie de probleme, de fapte trăite, ce le sugerează viaţa însăşi. Aceste probleme se pot circumscrie în următoarele linii generale:

Problema I-a: Trăirea nemijlocită a ceea ce se cheamă valoare sau ideal.

Problema a II-a: Valoare prin excelenţă este valoarea morală, aceea ce se ocupă de bine şi rău ca fenomene sociale.

Problema a III-a se va ocupa apoi de o valorificare totală a vieţii şi distingerea unei atitudini pentru om.

Este viaţa bună sau e rea? Putem avea deci o atitudine optimistă sau una pesimistă.

Problema a IV-a este, în fine, problema libertăţii, voinţei. E liber omul să facă ce vrea sau, printr-o serie de factori psihici şi cosmici, el este predestinat şi viaţa lui e condusă de un mecanism orb? Vom avea, aşadar, problema libertăţii voinţei sub cele două aspecte: determinism şi indeterminism sau liberul arbitru. O valoare este ceea ce urmărim în viaţă, ceea ce dorim să obţinem. Legea morală poate să fie ori să nu fie realizabilă, căci stă în puterea noastră de a o realiza. Dar problema determinismului ori indeterminismului iese din cadrul unei simple legi sociale şi priveşte întreaga viaţă în desfăşurarea ei într-un cadru suprasocial – e cadrul cosmic metafizic desfăşurat în infinitatea timpului. Această problemă e de actualitate şi pasionează filosofia franceză. E o filosofie a constrângerii, a datoriei morale bazată pe indeterminism, opusă filosofiei şi ştiinţelor naturale, a afirma misticismul orb, determinismul. Să ne ocupăm acum de prima problemă, problema valorii ca atare – ce-i o valoare? Valoarea, ca şi libertatea voinţei este o preocupare de seamă a filosofiei de azi. După Wiedelbandt şi H. Rickert care constituie şcoala badeză: zic că filosofia ştiinţifică este o filosofie a valorilor, o filosofie valoristă, o doctrină a normelor supreme, adică ea va arăta ceea ce, trebuie să fie filosofia şi cultura, nu ceea ce este ea de fapt. Vom reveni asupra acestui punct la tratarea filosofiei contemporane, când vom trata transcendentalismul logic sau filosofia valorilor. Vom examina teoria valorilor aşa cum se prezintă în filosofie în general, la toţi filosofii care se ocupă de această problemă.

Prima întrebare – ce e valoarea? – are răspunsul că este o trăire reală a unui fapt, dar un fapt deosebit de ceea ce este o simplă constatare a unui obiect, căci pe când conştiinţa este o atitudine, o trăire pur intelectuală ce poate să exprime numai ceea ce este obiectul, atitudinea de valorificare, de trăire a unui fapt al realităţii, va exprima ceea ce trebuie să fie acest fapt, după dorinţa sau năzuinţa noastră. Din acest motiv, o judecată de adevăr este o constatare a ceea ce trebuie să fie, nu ceea ce este; de aceea filosofia valorilor se mai cheamă şi „timiologie" (de la *timios*[1] = ceea ce trebuie să fie) sau se mai cheamă şi axiologie (de la cuvântul grecesc *axios* = ceea ce valorează). Valorile se disting ca bine şi ca rău; frumos sau urât; sacru sau

profan etc. şi oricine poate deosebi între ele pe cele compatibile de cele incompatibile cu viaţa socială. Totuşi valoarea este deosebită de faptul realităţii ca atare. Ea este însă legată strâns de el. Totdeauna valoarea este legată de ceva ce este evaluat, este apreciat. Orice realitate este o valoare numai întrucât devine obiect plăcut ori neplăcut, adică apreciat, valorificat. O realitate ce nu-i valorificată este moartă pentru om. O conştiinţă ideală, ca acea visată de Laplace, chiar dacă ar cunoaşte tot trecutul, prezentul şi viitorul, dacă este incapabilă de a distinge valori, această conştiinţă ar fi numai o conştiinţă de constatare, pe când conştiinţa de valorificare are cu totul altă atitudine.

În ştiinţa reală sau pozitivă nu există bine şi rău, ceea ce ar însemna că ar fi ştiinţă de valorificare, nu de constatare. Aspectul binelui şi răului este integrat şi ştiinţei morale de către filosofie. De aceea, domeniul ştiinţelor sociale este cercetat numai de filosofi.

Am deosebit până aici ideile de valoare, precum şi domeniul lor. Ne vom ocupa de aici înainte de o altă problemă, şi anume de cea de-a doua, care se ocupă cu *originea valorilor*. Omul evaluează fiindcă trăieşte. A trăi, însă, este a avea atitudini, preferinţe, dorinţe. Théodule Ribot numeşte judecata de valoare ca distingând un obiect dorit sau, cum zice Wiedelbandt, „valoarea nu-i ceva misterios"; noi nu dorim lucrurile din cauză că ele au o calitate intrinsecă lor, ci tocmai fiindcă le dorim ele capătă valoare. Deci, are o valoare aceea ce are un scop sau ceea ce este un mijloc pentru realizarea scopului. Există valori luate drept scop şi valori luate drept mijloc.

Două sunt direcţiile ce vor să determine natura intimă a valorilor. Ele se diferenţiază în valori absolute şi valori relative.

I. Absolutismul susţinut de Wiedelbandt şi Rickert: ei recunosc o valoare relativă şi o valoare absolută. Valorile relative se disting prin faptul că sunt condiţionate de circumstanţe; iar cele absolute sunt universal admise de toţi oamenii.

Pe lângă valorile de plăcere şi neplăcere ce le are fiecare şi pe care le putem numi hedonismul individual, Wiedelbandt şi Rickert recunosc, deosebesc valori de cultură: 1) teoretice şi 2) neteoretice: estetice, etice, religioase. Valorile, fie teoretice, fie neteoretice, sunt absolute, căci suntem constrânşi cu toţii să le admitem. Exemplu: cei ce neagă adevărul sau valoarea ştiinţifică nu pot face decât admiţând alt adevăr sigur, adică cunoscut cu certitudinea pe care bazându-se pot nega valoarea. Negarea adevărului este o afirmare a altui adevăr. Ce poziţie luăm noi faţă de ştiinţa valorilor? Noi vom recunoaşte distanţa între valorile culturale şi valorile hedonice; dar nu vom pune pe acelaşi plan toate valorile. Noi punem numai adevărul şi eroarea ca absolute. Nici idiotul nu poate nega adevărul şi eroarea, deci adevărul e o valoare absolută, iar toate celelalte valori sunt condiţionate, nu absolute. Şi, cu aceste constatări, ajungem la noţiunea de valoare. Am zis că nu există o valoare în afară de un suport material şi un subiect valorificator. De aceea, valoarea e determinată de:

1) Proprietățile obiectului, care trebuie să aibă anumite atribute sau calități prin care să fie valorificat. Dar această relativizare nu e de ajuns, ci trebuie o a doua condiție, și anume:

2) Valoarea e condiționată de subiectul ce o valorează, căci același obiect poate să prezinte sau să nu prezinte valoare, după preferințele de moment psihologic sau istoric ale individului. Deci, putem formula definiția:

Valoarea este o relație, un raport specific ce se stabilește între subiectul valorificator și obiectul valorificat, datorită împrejurărilor sociale foarte complexe în care se naște acest raport. relația sau raportul acesta pot avea două aspecte:

I. Ca o aprobare sau dezaprobare, o iubire sau ură ce se stabilește între subiect și obiect. În afară de acest punct ce constituie valorificarea propriu-zisă, avem al doilea aspect, care este o acțiune a spiritului îndreptată numai asupra obiectelor ca raport între ele, nu cu spiritul nostru, și aceasta este o ierarhizare între mai multe obiecte, o preferință, o alegere, căci sunt unii ce acceptă orice obiect cum se prezintă, alții, din contră, apreciază și-și manifestă anumite preferințe, deci nu există valori în sine afară de singură valoarea teoretică, ce are această calitate. Nu există valori necondiționate, chiar dacă aceasta o admitem cum se face în religie, o condiționăm totuși de o conștiință metafizică a universului divinității. Valorile nu plutesc peste lucruri ca niște entități de sine cum ar fi calitățile sau ideile la Platon, ci o valoare este înțeleasă de noi ca aderență fie obiectului, fie subiectului. Din ambele puncte de vedere valoarea este aderentă lucrurilor. Pe de altă parte, ea este raportul între subiect și obiect; dar acest raport specific introduce în lume o nouă notă; numără o nouă dimensiune a conștiinței umane în lucruri. Valoarea e relativă, este bunul plac al individului. Sunt valori hedonice, dar nici acestea nu-s capricioase, oamenii cad de acord pentru a le recunoaște în mod uniform. Celelalte valori sunt relative, dar totuși au evidență interioară, au o autoritate ce depășește bunul plac individual. Valorile deci nu-s individuale, ci trec peste individ la generalitatea ce le-o dă societatea. Dacă cineva înclină spre rău, este: ori că înlătură binele, ori că poate a descoperit în rău o latură a binelui. *Obiectivitatea* valorilor e în această putere de constrângere față de conștiință pe care o exercită societatea. Școala sociologică a lui E. Durkheim a căutat a explica cu evidență originea socială a valorilor. Prin simpla asociere a oamenilor, ia naștere o putere de exaltare, de potențare a intelectului social ce se impune ca o forță atractivă de care trebuie să asculte toți: e ideea de valoare ce-și face loc treptat. Bouglé zice că această noutate ce decurge din simpla asociere este valoarea culturală. Valorile sunt deci un bun al conștiinței sociale, de aici caracterul lor de atracție pentru toți. Cu aceasta am încheiat considerația asupra valorilor în general. Vom cerceta acum problema morală ca valoare de sine stătătoare. Prima valoare ce s-a afirmat pe domeniul uman a fost această valoare etică; alt domeniu unde ideea de valoare a apărut este domeniul economiei politice.

Friederich Nietzsche a dat filosofiei sale tot sensul de filosofie a valorilor, identificând valoarea cu cultura în general. Dar şi la el valoarea etică este predominantă; deci prima filosofie a valorilor este cea apărută cu Friederich Nietzsche. Valoarea morală este în mare parte însuşi idealul ce-şi constituie acest domeniu prin reprezentanţii săi. Binele şi datoria sunt implicate în valoarea morală. Noi dăm prioritate binelui înaintea datoriei, căci putem concepe exercitarea binelui şi fără constrângeri exterioare, dar nu putem concepe ideea de datorie trecând înaintea binelui, ceea ce ar însemna că individul nu mai are libertatea propriei decizii, că este un automat, rob al societăţii. Binele are puterea de constrângere pe care i-o dă aprobarea întregii societăţi şi tocmai de aceea se impune ca datorie, adică capătă, pe lângă libertatea individului de a-l exercita, şi forţa societăţii de a-l impune ca fiind al datoriei. Considerând în întregime valoarea morală, o vedem sub trei aspecte:

I. Binele ca ideal uman;

II. Datoria ca forţa de constrângere socială pentru executarea binelui;

III. Doctrina virtuţilor ca fond teoretic şi afectiv ce determină atitudini voluntare al căror exerciţiu practic este binele social.

Adevărul şi frumosul sunt valori preţioase, dar sunt definite numai ca scopuri de realizat şi nu pot trece ca datorii sociale. Binele, din contră, trece numaidecât şi ca datorie sancţionată de societate. Nimeni nu-i dispensat de a fi om cinstit, cum este dispensat de a exercita o artă, o ştiinţă sau o religie. Ne întrebăm acum: ce-i binele? Noţiunea de bine este nedeterminată, e o noţiune pur formală, dacă o definim ca obiect de năzuinţă, ca scop, căci infinit este numărul lucrurilor dorite şi tocmai această diversitate a lor nu poate fi luată drept criteriu de apreciere al binelui; căci dată fiind diversitatea şi mulţimea obiectelor, se naşte din ele însele problema selecţiei lor; unele pot fi preferate altora. Apoi, dintre ele, unele devin mijloace pentru atingeri de scopuri. Se mai naşte şi o altă întrebare: nu cumva există un bine suprem în raport cu care să ierarhizăm pe toate celelalte ca obiecte dorite, ca bunuri? Nu există un bine suprem pe care să-l admitem ca fiind *sumus bunum*? Aceasta este problema binelui suprem, adică cercetarea a ceea ce este binele în sine, scopul în sine. Morala reflectată a început, la greci, prin decretarea acestui sumus. Morala antică e o morală a binelui şi a virtuţii, adică consideră executarea spontană a binelui de către individ prin simpla idee ce are despre bine, fără intervenţia constrângerii şi a forţei coercitive sociale. Morala modernă este concepută pe baza constatării slăbiciunii omeneşti, fapt datorită căruia se impune cu necesitate ideea de datorie şi de constrângere a individului la executarea legii morale atunci când el spontan nu poate fi conform binelui. Referindu-se la aspectele ce le-am trasat cu privire la valoarea morală, putem afirma că morala antică a realizat primul aspect, binele, şi ultimul, doctrina virtuţilor, iar morala modernă l-a realizat pe cel de-al doilea, adică morala ca datorie socială. Virtutea, ca şi datoria, nu are sens decât în legătură cu binele şi scopul urmărit prin el sau o

teologie morală în care sens morala se mai cheamă şi o teorie a scopurilor (teleologie morală).

Putem însă noi determina care-i legea morală supremă? Avem noi un criteriu distinct între binele şi răul suprem? Azi s-a abuzat de clişeul crizei morale. Se zice că trăim o criză morală. Se zice că pentru viaţa de azi se cere isteţime şi şiretenie, nu bunătate şi toate virtuţile morale. A. Fouillée găseşte că această criză nu-i a moralei ca doctrină, ci a noastră, a indivizilor.

Dar nu trebuie să uităm că această criză poate avea şi altă interpretare. Omul, poate, este pe pragul unei morale mai suple, superioare.

Idealul valorează în sine, indiferent de atitudinea omului. Steaua luminează fără a ţine seamă de omul care o vede. Întocmai aşa, idealul moral poate fi afirmat şi susţinut indiferent de crizele şi păcatele omului. Poate să se prăbuşească omul ca individ, dar idealul moral, care este fructul societăţii şi umanităţii va dura cât lumea.

În legătură cu problema crizei şi a idealului moral, trebuie să cercetăm şi problema scepticismului, ce zice că nu putem şti ce-i binele şi răul şi din acestea deducem şi o atitudine şovăielnică a omului sub raport moral.

Dar scepticismul moral se îneacă în propriile-i argumente, ca şi scepticismul teoretic. Valoarea culturală este un act cultural, e o transpunere a ordinii naturale în ordinea umană. Idealitatea este în mod indisolubil legată de viaţa umană. Nu există viaţă umană trăită fără să fie în acelaşi timp şi o afirmare a idealităţii. Deci, umanitatea este idealitatea, iar idealitatea este valoarea. Deci, scepticismul moral se suprimă singur, ca şi cel teoretic. Scepticismul trăieşte în şi prin cultură, şi totuşi o neagă, o contrazice; ceea ce neagă în teorie afirmă practic. Cultura umană nu-i numai idealitate, ci şi reflexie. Nu putem concepe o activitate umană fără conştiinţă. În cultura modernă s-a impus un curent iraţionalist ca filosofie a instinctului, a sentimentului. Scepticismul sau iraţionalismul şi misticismul merg paralele, dar ne întrebăm ce valoare au ele? Ele se contrazic şi cad ruinându-se reciproc. Ele au totuşi un motiv ce este vrednic de reţinut – anume, îndoiala manifestată de scepticism împiedică conştiinţa de a cădea în superstiţie şi o îndeamnă a cerceta noi domenii şi a ajunge astfel mai suplă, potrivită vremurilor noastre.

PRELEGEREA a XXIV-a
[VALOAREA MORALĂ]

În ultimele prelegeri dinaintea vacanţei încheiasem expunerea primei forme a filosofiei, anume aceea pe care am numit-o ştiinţă a principiilor sau filosofia ca cunoaştere a lumii şi trecusem chiar la prezentarea celei de a doua forme ce o îmbracă filosofia, anume filosofia ca doctrină a valorilor.

Între aceste două mari discipline filosofice, o deosebire de natură nu există, ambele constituind în esența lor vastul domeniu al cercetării filosofice, al cugetării.

Așadar, după ce ne-am preocupat în studiul nostru de aspectul prim al filosofiei – cunoașterea lumii –, ne-am întrebat asupra și celui de-al doilea aspect al acesteia, care este problema de mare însemnătate pentru cugetarea omenească, anume, *problema valorii morale*[1], în special, și a valorilor în general. Cu alte cuvinte, am trecut analiza noastră asupra a două funcții ale filosofiei: funcția de a aprecia această viață, a căuta înțelesul ei și chiar a o îndruma, a-i da o valoare, a făuri un ideal. Iată dar că alături de prima funcție a filosofiei, cunoașterea lumii, găsim o a doua funcție, tot capitală, aceea de a valorifica lumea, viața. Ambele aceste funcții ale filosofiei sunt niște discipline teoretice. Deosebirea ce o putem face între ele este că, pe când în filosofie ca știință a principiilor noi formulăm doar judecăți de existență, de constatare, stabilim, adică, legi asupra ceea ce este în filosofie ca doctrină a vieții, teoria se transformă în normă, în lege a voinței, în legea morală.

Intrând în expunerea celei de-a doua forme a filosofiei, după ce am răspuns la chestiunile ce ni s-au prezentat, am determinat noțiunea de valoare.

Valoarea, am zis, este o noțiune ce exprimă o relație, anume o relație specifică – *sui generis* – între obiect (sau proprietățile reale ale lucrurilor) și un subiect apreciator. În ideea de valoare, accentul cade singur pe subiect, căci deși în relația ce se stabilește presupunem neapărat anumite proprietăți ale lucrurilor valorificate, subiectul valorificator e acel element al relației de a cărui atitudine atârnă valorificarea însăși. Și acest subiect ce valorifică este umanitatea: valoarea trece peste un individ. Ea presupune o *idealitate*. Totuși, fiind un raport între subiect și obiect – ambii reali – valoarea are și ceva realitate. E adevărat însă că ea adaugă ceva realității. Naturii, omul îi adaugă valoarea: *cultura*. Deci, valoarea e și realul, dar și idealul, fiind contribuția omului la univers. Distingem o varietate de valori, după sentimentul a cărui satisfacere o procură. Valoarea cu precădere însă este *valoarea morală*, etică. Obiectul prețuit în cazul valorii etice sunt faptele sau acțiunile omului și efectele acestora. Atitudinea care evaluează e conștiința umană, care proclamă un ideal moral, binele; apoi, ea construiește ceea ce decurge din acesta; de aici, datoria de a urmări înfăptuirea lui, ceea ce necesită o voință care să i se conformeze. Morala e, dar, o doctrină a datoriei, a virtuții, când voința se conformează binelui. Greutatea cea mai mare într-o morală este determinarea însăși a binelui necondiționat căruia să i se supună. În adevăr: care e supremul scop al vieții? Acesta stabilit, vom ști apoi a deosebi între ce este bine și ce este rău. Din acest punct de vedere al binelui dedus din scopul suprem al vieții, au existat diferite morale, atât în timp, cât și în spațiu. Începem, în studiul nostru asupra acestei părți a filosofiei ce se ocupă cu *valoarea morală*, prin a grupa diferitele doctrine morale; aceasta nu pentru a încuraja scepticismul moral, ci dimpotrivă, pentru a determina pentru noi o înțelegere mai rodnică a idealului moral de care avem și noi nevoie a ni-l fixa. În acest scop, vom lua o poziție critică în fața

doctrinelor ce ni se vor înfăţişa. În primul rând, vom distinge două mari grupe de morale: 1) sisteme morale *heteronome*; b) sisteme morale *autonome*.

Prima grupă cuprinde doctrine ce determină binele sau idealul printr-un ordin dictat omului de o forţă exterioară şi pe care îl acceptă fără justificare, dar i se supune prin credinţă. Forma tipică de morală heteronomă e cea religioasă sau teologică. Idealul moral după morala religioasă se impune pe baza autorităţii supranaturale a voinţei lui Dumnezeu, care decretă arbitrar binele şi răul; e bine ceea ce a hotărât Dumnezeu în voinţa sa suverană şi este rău ceea ce El interzice. Morala religioasă e o morală aproape de cugetarea omului incult, totuşi, în prima fază a filosofiei nu întâlnim o morală religioasă, ci tocmai în Evul Mediu, la *Duns Scotus*, care e reprezentantul prim al acestei doctrine. Pentru el, Dumnezeu voieşte unele acţiuni nu fiind bune, ci ele sunt bune fiindcă El le voieşte; şi sunt rele fiindcă le interzice. Deci binele şi răul sunt instituite de Dumnezeu.

O altă formă de morală heteronomă e cea a statului: aceasta constă într-o sumă de prescripţii ale puterii politice. Este bine, după această morală, ceea ce e conform cu cele decretate de stat, rău ceea ce statul interzice. Şi această morală, după care bine e ceea ce nu e în conflict cu codul penal, e şi ea populară.

Reprezentantul de seamă al moralei heteronome politice este conceptul lui Thomas Hobbes, care preconizează o morală conservativă a statului pentru a susţine monarhia absolută împotriva liberalismului englez ce se ridica (1688). După Hobbes, între supuşi şi guvern se alcătuieşte un pact: suveranul e absolut, independent, inviolabil, el nu dă seama decât lui Dumnezeu. Ca legislator, el decretează arbitrar normele de conduită ale supuşilor, având în vedere maxima: mântuirea poporului – suprema lege. Obiecţia pe care am putea-o aduce sistemelor de morală heteronomă e evidenţierea slăbiciunii ce implică ele datorită izolării legii morale de totalitatea acţiunilor omeneşti. Legea morală ordonă; dar simplul ordin nu poate justifica obligaţia faţă de conştiinţă. Se zice: vine de la Dumnezeu porunca! Dar noi ne supunem voinţei divine, nu doar socotind-o atotputernică, ci numai atunci când avem credinţa că acea poruncă corespunde unui ideal moral care se află în noi. Puţini sunt, de altfel, teologii care au mers până la extremismul lui Scotus, ci s-au limitat numai la afirmarea autorităţii lui Dumnezeu. Alţii chiar, construirea moralei n-au dedus-o din voinţa lui Dumnezeu, ci din natura lucrurilor, din puterile, din aspiraţiile sau înclinările omeneşti.

Cu aceştia din urmă se face trecerea către cea de-a doua grupă de morale.

Moralele autonome: binele se impune prin el însuşi, prin forţa lui; el nu are nevoie de o autoritate exterioară. Această grupă a moralelor autonome este opusă, cum vedem, celei dintâi, căreia din punct de vedere al originii idealului lor i s-a adus critica serioasă a lipsei de valoare a idealului lor, întrucât acesta venea impus din afara naturii omeneşti. Totuşi o bună parte ce trebuie reţinută de la moralele heteronome este desigur necesitatea unei credinţe, a unei adeziuni profunde a

sufletului omenesc, credință care e fundamentul cel mai solid al eticii, căci în adevăr morala presupune înainte şi mai presus de toate o ascultare.

În ceea ce priveşte moralele autonome, binele se degajează din natura conştiinței şi vieții omeneşti: idealul de urmărit izvorăşte din însăşi umanitatea. Trei sunt diviziunile grupei de morale de acest fel: naturalismul, moralismul şi amoralismul. Pentru *moralele naturaliste*, binele e expresia existenței, el decurge din realitatea umană, e concluzia unei tendințe fundamentale a naturii omeneşti. După moralism, binele nu decurge din realitate, dar stă în legătură cu viața omenească. Legea morală se impune însăşi fără a fi impusă de vreo autoritate exterioară; ea valorează în sine.

În fine, după *amoralism*, legea morală se bazează pe viață, care e bunul suprem, indiferent de bine sau rău. Această înțelegere a moralei a şi cuprins în sine germenul disoluției concepției tradiționale a moralei.

La rândul său, naturalismul cuprinde două subdiviziuni: *morale autonome metafizice* şi *morale autonome empirice*. După moralele metafizice, binele se determină în sine, nu prin proprietățile fizice ale omului, ci prin proprietățile sale metafizice, eterne, căci omul e dublu în natura sa: o natură sensibilă trecătoare, una inteligibilă, nepieritoare. Un mare adevăr este acela care ne vorbeşte despre *omul brută* şi *omul înger*.

Aşadar, moralele metafizice se bazează pe o concepție ontologică ce descoperă în om, alături de o latură materială sensibilă şi una ideală. Tentația unei încercări de întemeiere a idealului moral pe metafizică este explicabilă; în adevăr, binele fixat ca scop suprem de urmărit în viață pretinde, într-o morală superioară, a fi necondiționat, precum necondiționat pretinde a fi şi adevărul căutat de metafizică. Dar ne întrebăm atunci: suprema realitate e şi supremul ideal? Şi care este ea? Sau mai departe: realitatea absolută e binele, e scopul suprem al vieții? – căci realitatea transcendentă se prezintă ca ordine morală a lumii asemeni celei imanente pe care o concepem fiind în rațiune.

Nota specifică a moralelor metafizice decurge din dubla natură a omului. Acesta având o natură dublă, între care una ideală, înseamnă că are o morală a perfectării, aceasta realizându-se prin activitate, muncă, energie, care pot fi transpuse într-un domeniu accesibil. De aici, necesitatea efortului. Morala metafizică e un *eudemonism*, adică o morală ce procură fericirea, beatitudinea. Fericirea se adaugă activității de perfectare. Morală metafizică e morala antică, având această trăsătură eudemonistă, totodată fiind şi intelectualistă. În această morală activitatea e socotită ca scop. Reprezentanții tipici ai moralei metafizice sunt în Antichitate, Platon, Aristotel şi stoicii, iar în timpurile moderne, Leibniz şi Spinoza. Pe scurt, vom examina doctrina morală a fiecăruia.

Pentru Platon, binele adevărat e realizarea esenței omului, deci o activitate continuă se impune pentru a realiza acea natură a sa. Dar esența omului nu stă, zice Platon, în latura sa sensibilă, care e un reflex, o copie, ci gândirea pură, perfectă, adevărata realitate. Ideile alcătuiesc o lume perfectă. Binele e un principiu

al existenței și al cunoașterii adevărate. Virtutea supremă nu poate fi decât armonia divină. Idealul suprem e asemănarea cu Dumnezeu, ceea ce se realizează prin efort. Aristotel, care a preconizat o morală pluripatetică, dă o altă motivație idealului moral. Scopul (*entelehia*) vieții omenești e realizarea umanității. Aceasta cere activitate. A trăi, a realiza ceea ce e specific omenesc. Realizând propria noastră natură care este inteligența se adaugă fericirea, căci orice activitate normală are ca dar plăcerea. Deci: energism, activism. În afară de virtuțile practice mai sunt și *virtuțile dianoetice* sau *intelectuale*. Exercitarea teoretică, practică și tehnică a energiei de gândire sau a rațiunii este o virtute fundamentală din care decurg toate virtuțile dianoetice, și subordonate lor sunt *virtuțile etice*: a dreptății, a echității etc., adică cele ce privesc bunele raporturi între oameni, cele dintâi (dianoetice) privind raporturile omului cu divinitatea. De aceea numai cine e capabil de virtuți prime poate aspira la perfecțiunea și fericirea eternă.

Spinoza. Și filosofia lui Spinoza pornește de la determinarea naturii omenești. Omul este o parte a naturii; dar natura e una cu Dumnezeu: *deus sive natura*. Dumnezeu e esență, e activitate. Toate lucrurile sunt doar manifestări în infinite atribute ale divinității. Totul e modificare a lui Dumnezeu, omul e însuși și un mod de manifestare particulară a Sa. Fiind însă o manifestare a divinului, el trebuie să aibă în sine esența divină și tinde a persevera în propria sa existență. E covârșit și amenințat de materialitatea corporală ce-l înconjoară, omul fiind de origine divină. O tragedie se petrece în sufletul lui: e limitat în materie. Mântuirea lui nu poate fi alta decât în iubirea de Dumnezeu.

În măsura în care, prin purtarea noastră, nu asigurăm perseverarea în natura noastră de esență divină, suferim. Prin cunoaștere, prin rațiune, ajungem a realiza aceasta. Cunoștința lui Dumnezeu trebuie să fie o cunoștință intuitivă: în el trăim și simțim. Prin rațiune, dar, să cunoaștem pe Dumnezeu, apoi să ne confundăm cu eternul, cu divinul, într-o profundă contemplație mistică. Aceasta e suprema fericire și însăși mântuirea.

Pentru Leibniz, bunul natural e perfecțiunea, care duce la fericire. Dar în ce constă ea? Omul e o unitate spirituală: o *monadă*. Esența monadei acesteia stă în reprezentări și apetițiuni (= emoții), care înseamnă voința de a trece de la reprezentări mai întunecate la reprezentări mult mai clare. Perfecțiunea omului stă în raționalizarea vieții sale. Astfel intrăm în legătură cu Dumnezeu. Prin cunoașterea a ceea ce e perfect, când ne bucurăm de alții, adică ne bucurăm de fericirea altora și suferim de suferința lor.

Iubirea e supremul ideal al moralei. Ea cere a gusta bucuros perfecțiunea altora. A fi fericit de fericirea altuia e a iubi; aceasta, am zis, însă decurge din cunoaștere.

Critica moralelor metafizice. Aceste morale riscă în justificarea binelui, întemeindu-l pe o concepție ontologică inaccesibilă multora. Căci metafizica însăși a rămas discutabilă. O morală neîntemeiată pe ceva discutabil nu poate fi decât tot

discutabilă. În adevăr, ea închide în sine pericolul de a fi subminată. Totuşi această înţelegere a moralei prezintă şi preţioase avantaje: e optimismul înalt cu care conciliază fericirea şi virtutea, instinctul şi raţiunea. Dar se plăteşte scump acest ideal îndepărtat. Şi atunci se ridică întrebarea: nu puteam căuta adevărul moral în ceea ce e concret, în condiţiile obişnuite ale vieţii? Căci moralele metafizice trec prea uşor peste bunurile vieţii, care se răzbună când e nesocotită. Tot din realitate, dar din cea sensibilă, să încercăm a scoate idealul.

Aceasta au făcut-o moralele autonome empirice. Rămâne însă de subliniat din moralele precedente ideea de *energism*.

Moralele empirice sunt o fizică a moralei. După ele, binele se deduce dintr-o tendinţă generală a naturii empirice a omului. Binele e o realizare a acestor tendinţe. Două sunt direcţiile de seamă ale moralelor empirice: *egoismul* şi *altruismul*, de unde vom avea o morală empirică egoistă şi o morală empirică altruistă. Cea egoistă crede că tendinţa reală, profundă, generală a vieţii umane e egoismul: plăcerea mea, utilul. Deci vom avea o morală a plăcerii sau morala hedonistă; iar plăcerea e supusă unui criteriu intelectual, de pildă cere a fi durabilă – deci, utilul – vom avea o *morală utilitaristă*. Să le cercetăm. Pentru hedonism, scopul unic şi suprem e plăcerea prezentă. În Antichitate, în afară de sofişti, hedonist reprezentativ e elevul lui Socrates, Aristip, care recomandă ca ideal *plăcerea individuală prezentă*. Profită de fiece clipă prezentă, nu căuta plăcerea în trecut sau în viitor: *carpe diem*! Morala hedonistă e populară azi. Ea este însă, cum a numit-o Eduard von Hartmann, mai degrabă o pseudomorală. Obiecţia ce-i putem aduce este: este exact că scopul vieţii noastre este totdeauna plăcerea? Mai observăm că Aristip visează sau năzuieşte nu atât spre plăcere, cât spre lucruri plăcute. Dar plăcerile variază. Se impune atunci o selecţie. Afară de aceasta, cultul excesiv al plăcerii duce la suferinţă adesea, sau cel puţin la dezgust. Aşa fiind, mai toţi hedoniştii au sfârşit prin pesimism, de multe ori cu sinuciderea. Plăcerea, dar, nu garantează oricând şi deplin fericirea.

Morala utilitaristă socoteşte că scopul demn de urmărit în viaţă e tot plăcerea, dar completează; acea plăcere să fie asociată cu raţiunea, spre a se selecta plăceri; deci scopul e utilul. Acest util se împarte în individual sau colectiv, după criteriul: al cui util se are în vedere. Între reprezentanţii moralei utilitariste, în Antichitate, avem pe Epicur. Scopul vieţii e plăcerea, după acesta. Nu toate plăcerile însă, căci unele sunt primejdioase şi chiar există şi suferinţe utile. Prin înţelepciune, dar, trebuie să procedăm la înlăturarea suferinţei şi la alegerea plăcerilor liniştite. Totuşi, pe lângă acest individualism individual, Epicur mai recomandă şi unul colectiv. În acest caz, interesul individual trebuie acordat cu cel colectiv. Între moderni, reprezentanţi sunt Bentham, Stuart Mill şi Spencer. Bentham a pretins că indică o ştiinţă exactă a vieţii omeneşti. În radicalismul său filosofic, el recomandă plăcerea supusă unui strict control de o aritmetică a vieţii, constând în maximalizarea plăcerilor. Criteriul acestora stă în cantitatea lor: să acceptăm pe cele mai multe posibil de realizat la maximum de indivizi. La Mill, ca

orice altceva, plăcerea are, în afară de cantitate, şi o calitate. El cere ca *interesul personal să coincidă cu cel general*. Aceasta o urmăreşte opera educaţiei. Spencer susţine, în plus, că însăşi legea universală urmăreşte aceasta. Evoluţia, după el, caută perfecta identificare între interesul personal şi cel colectiv. Fiinţele, în viaţa lor, se adaptează mediului. Prin convieţuire, egoismul e înlăturat. Legea evoluţiei îl elimină pe egoist, ea va lăsa să supravieţuiască pe acel care se confundă cu colectivitatea. Obiecţii: aritmetica plăcerii lui Bentham este, desigur, irealizabilă, datorită varietăţii plăcerilor şi criteriilor de apreciere; cine să hotărască calitatea lor? Nu suntem siguri că la sfârşitul luptei rămân cei buni. De ce să sacrificăm, atunci, egoismul personal? Nu s-a justificat această sacrificare. Iar considerarea altruismului ca superior depăşeşte utilitarismul.

PRELEGEREA a XXV-a
ANALIZA SISTEMELOR DE MORALĂ

Prelegerea precedentă a avut ca temă gruparea şi aprofundarea sistemelor de morală ce năzuiesc să răspundă la întrebarea: ce este binele?[1] sau: care este scopul suveran al vieţii, care-i norma supremă ce trebuie urmată, care e valoarea în sine care se impune şi dă un rost vieţii? Sau şi mai departe: ce trebuie şi ce nu trebuie să facem în viaţă?

O primă distincţie semnală asupra variatelor doctrine de morală ce mintea sau cugetarea umană au cunoscut sau conceput, a fost aceea în moralele heteronome şi morale autonome. În grupul celor autonome am analizat morala teologică şi pe cea politică. După prima am văzut că e bine ceea ce vrea Dumnezeu, după a doua, ceea ce puterea politică decretează. În ambele, idealul este impus din afară (*hetero*). Dimpotrivă, în sânul moralelor autonome (*auto* = de sine), binele e socotit ca inerent naturii umane, voinţa de a-l realiza decurge din viaţa omenească. Grupul moralelor autonome s-a manifestat, cum am văzut, în trei mari direcţii: naturalismul (binele decurge dintr-o tendinţă generală a naturii umane = plăcerea sau utilul, care dau respectiv cu morale ca hedonismul sau utilitarismul), moralismul (binele decurge din viaţa noastră şi trăieşte prin sine) şi amoralismul (care pune mai presus de bine manifestările, oricare ar fi ele, spontane ale vieţii).

Prelegerea a fost încheiată cu o privire critică asupra moralelor autonome empirice – anume asupra moralei egoiste. Morala egoistă scoate, cum am văzut, binele din acea tendinţă fundamentală a naturii omeneşti care este egoismul, adică iubirea de sine. Critica adusă afirmă că egoismul e o soluţie insuficientă, depăşind în cele din urmă principiul său prin faptul că făcea apel la un principiu superior, la morala simpatiei, morala iubirii, altruismul. Cu acesta intrăm în prelegerea de faţă în analizarea mai departe a sistemelor de morală, din critica cărora, cum e şi firesc, vom scoate pentru noi o doctrină pe care să ne-o fixăm ca ţel.

Şi altruismul porneşte tot de la un fapt al naturii omeneşti: simpatia. O morală a simpatiei întâlnim şi în Antichitate, anume la stoici. Stoicismul e prima doctrină morală ce afirmă înfrăţirea oamenilor. Cicero, adept şi el al stoicismului, vorbea de acea *calitas generis humani*. Mai departe, morala creştinismului face din iubire impulsul fundamental al credinţei. În timpurile moderne, reprezentant de frunte al acestei morale e Blaise Pascal, care vorbeşte de „avântul spontan al inimii", apoi Jean Jacques Rousseau, care-l considera pe om ca fiind bun de la natură: „Totul iese perfect din mâinile ziditorului", îşi începe el pe *Emil*. Jacobi – contemporan al lui Kant – vedea în simpatie resortul fundamental al acţiunii morale. Un alt reprezentant al moralei simpatiei în cugetarea modernă e empiristul englez Hume, dar doctrinarul sistematic al moralei simpatiei e Adolf Smith, în lucrarea sa *Teoria sentimentelor morale*. Simpatia e capacitatea naturală şi universală de a împărtăşi bucuria şi tristeţea altora, a trăi viaţa altora, încât fericirile comune sporesc, iar suferinţele se anulează. Acest fapt e criteriul moralei, al supremei morale. În faţa acţiunilor omeneşti, simpatia dă criteriul aprecierii morale. O acţiune e bună astfel dacă prin împlinirea ei simţim născându-se în noi simpatia şi este rea dacă simţim antipatie pentru sentimentele ce o susţin. De aici, regula morală: lucrează astfel încât să realizezi maximum de simpatie la maximum de indivizi. Să căutăm, dar, în acţiunile noastre, simpatia unui spectator imparţial – care există, de fapt, în fiecare din noi (raţiunea).

O altă morală a simpatiei este morala milei, preconizată de Schopenhauer. Întemeiem viaţa noastră, zice Schopenhauer, pe două iluzii: una teoretică (e credinţa că indivizii sunt strict separaţi şi ireductibili, pe când în realitate noi toţi nu suntem decât realizări multiple ale uneia şi aceleiaşi substanţe, unica substanţă, voinţa), o alta practică, un corolar al primei, anume iluzia că egoismul este tendinţa fundamentală a vieţii. Cele două iluzii sunt înlăturate prin actul elementar al milei, care înfrânge barierele dintre indivizi şi dovedeşte astfel că destinul comun al nostru este suferinţa. Un individ nu ar putea fi fericit atâta timp cât nu toţi semenii săi se bucură de această situaţie.

O altă morală a simpatiei este *morala altruistă*. Aceasta e reprezentativă la filosoful francez August Comte, fondatorul pozitivismului modern şi al sociologiei ca ştiinţă, căreia i-a şi dat acest nume.

Morala altruistă a lui Comte decurge din sociologia sa: individul e o abstracţie, realitatea e societatea. A trăi pentru alţii e idealul moral. Umanitatea e idealul suprem, Dumnezeu e realitatea supremă. Secretul moralităţii stă în inimă, nu în inteligenţă.

Obiecţii

Morala simpatiei ne dă expresia adevărată a faptului moral, aceasta însă nu în realizările ei istorice, ce determină rezerve. Morala simpatiei – se susţine – nu e capabilă a da un criteriu valabil pentru toţi. Simpatia e ceva vag, personal, are oarecare slăbiciune. Şi ne putem întreba: cui să acorzi simpatie? Nu oricui, nu celor mulţi, căci am putea face rău, observă La Bruyère. În ce priveşte apelul lui Smith la

spectatorul imparțial, nu e siguranță în prezența rațiunii în fiecare. Obiecțiile pot fi însă reduse dacă determinăm precis actul simpatiei. În adevăr, avem o simpatie ce s-ar numi *eros* (iubire) și o alta *agape* (calitate, bunătate). Iubirea însă nu e un sentiment decât derivat. E o capacitate inerentă conștiinței ca realitate nespațială. Două corpuri nu pot fi identice. Conștiința însă, care e nespațială, se poate identifica cu o alta, fără a o întuneca pe aceasta, ci dimpotrivă, ducând împreună la o realizare morală. Această latură a fost subliniată de către Max Scheller în lucrarea *Despre formele simpatiei*, dând astfel analiza acestui fapt sufletesc. Chiar dacă iubirea e numai un sentiment – deci nu are valoarea necesară și universală a legii morale, ea e singura forță ce susținea actul moral. Simpatia e condiția necesară a acțiunii morale, e acel elan ce susține credința. Numai dacă nu acceptăm iubirea ca îndemn spre bine, recurgem la constrângere.

Cu aceasta trecem la *moralism* sau *morala datoriei*. Valoarea morală presupune un bine și o obligație. Moralele de până aici aveau ca notă comună faptul că deduc datoria din bine. Datoria era deci fondată pe năzuința metafizică a naturii omenești, binele fiind realizarea supremă a ceea ce e mai profund în această natură omenească.

Dintre moralele naturaliste, cea a simpatiei dă o descriere mai exactă a faptului moral. Simpatia are ceva spontan, ce se lipsește de obligație. Ea depășește însă principiul său. Sunt apoi moraliști care nu au încredere în simpatie ca principiu moral universal. Alții nu vor să scoată binele din natura omenească, ci ca având o structură aparte. Nu-l scot din ceea ce este, ci din ceea ce trebuie să fie. Caracteristic moralismului datoriei e că binele nu e scos din realitate, ci din datorie. În cele precedente, binele fondase obligația. Aici, datoria fondează binele. Morala aceasta a datoriei e independentă de orice considerații ale binelui personal. E morala kantiană. În morala sa, Kant pornește ca de la un fapt indiscutabil: faptul moral. Două certitudini cunoaște el: legea morală și cerul înstelat. Legea morală e un fapt primordial al conștiinței, ce se caracterizează prin imperativul categoric. Specificul moral nu e binele, ci datoria. Legea morală e faptul prim care poruncește. Dacă datoria ar decurge din bine, ar fi condiționată de acesta, imperativul n-ar mai fi categoric, ci condiționat, ipotetic. Și fiindcă legea morală condiționează ea binele, e necesară și universală, e aceeași sau trebuie să fie aceeași pentru orice conștiință. E o formă pură în care trebuie să intre orice acțiune a noastră. În ce constă această formă pură a legii morale? Kant dă formei pure a legii morale următoarele trei expresii de cea mai mare înălțime:

1) Lucrează astfel încât maxima voinței tale să fie ridicată oricând la rangul de lege universală.

Firește, această lege decurge din voința omenească. Nu ar mai fi acel imperativ categoric dacă porunca ar veni din afară. Persoana umană este un scop în sine.

2) Lucrează astfel ca să stimezi în tine şi în ceilalţi umanitatea ca scop, nu ca mijloc, căci: persoana morală e raţională, fiind una în toţi. Legea morală e astfel identică cu raţiunea practică, raţiune care e independentă de mobilele acţiunilor omeneşti. Legea morală e deci *a priori*.

Nu trebuie să subordonăm acţiunile noastre motivelor empirice. De ce? Fiindcă legea morală, care e raţiunea practică, ne ridică peste realitatea empirică. Lucrând din datorie, din acel imperativ categoric, devenim cetăţenii unei lumi inteligibile – superioare.

3) Lucrează astfel ca şi cum ai fi legislator şi supus împărăţiei scopurilor în sine sau idealurilor. Astfel, prin legea morală, omul îşi porunceşte sieşi. Prin această ultimă formulare a legii morale, morala kantiană deschide o perspectivă metafizică. Ea care pretinde că idealul său e scos din datorie, deci e autonomă, se ancorează într-o realitate superioară: recurge la afirmaţii metafizice, nedemonstrate, ci numai postulate. Care sunt aceste postulate metafizice?

1) Libertatea voinţei: deoarece voinţa lucrează necondiţionat, ea trebuie să fie liberă.

2) Nemurirea sufletului: morala kantiană cere perfecta identificare a virtuţii şi fericirii. Cum pe pământ însă aceasta nu se realizează, postulăm acea viaţă viitoare care să garanteze aceasta.

3) Morala kantiană impune ca certitudine interioară existenţa lui Dumnezeu, fiinţă suverană ce creează condiţiile favorabile care garantează că virtutea va fi răsplătită: fericirea.

Obiecţii

O primă obiecţie se raportează la formalismul (legea morală e o formă pură a raţiunii practice) şi rigorismul (lucrează din imperativul categoric) kantian. Formalismul lui Kant are insuficienţe serioase.

1. Legea morală fiind necesară şi universală nu se aplică la cazuri particulare.

2. Caracterul formal poate servi şi imoralităţii (minciuna, viciul etc.).

3. A treia obiecţie se referă chiar la caracterul autonom al legii morale. Autonomia e exprimată de datorie? Datoria nu presupune numai o conştiinţă, ci cel puţin două: una care porunceşte, alta care ascultă. Kant, deci, transpune într-o conştiinţă o situaţie din afară. E o transpunere a heteronomiei în interior. Datoria nu e astfel autonomă.

Rămâne, dar, ca resort al acţiunii dezinteresate, simpatia, chiar dacă aceasta e considerată ca sentiment personal. Ceea ce însă a dus la o criză morală e aşa-zisa grupă a amoralismului, sau morala distincţiei, sau concepţia estetică a vieţii. Trei trăsături caracterizează amoralismul:

1) Cultul vieţii. Idealul e viaţa, entuziasmul, expresia, afirmarea individualităţilor superioare. Să gustăm, să trăim deci viaţa ca atare. S-o gustăm intens.

2) Forma de maximă înălțime a vieții e arta, de unde și numele de *estetism*, care e adevărată plagă a vieții contemporane.

3) O morală fără obligație și fără sancțiuni, care apare ca o mutilare a ce e spontan, creator. Idealul moral e o viață ce se desfășoară ca un joc. Să avem dar o atitudine spectaculară, care respectă tot ce există, apreciind însă viața estetic, nu moral.

Reprezentanții doctrinari ai acestei concepții morale sunt francezul Jean Marie Guyau și germanul Friederich Nietzsche. Aproape de această concepție mai sunt Bergson, Jules de Gaultier și Paulhan (morala ironiei). Pentru Jules de Gaultier, două atitudini trebuie luate în viață: una mesianică (de reformator) și una spectaculară, savurând indiferent viața.

Ideile morale, Jean Marie Guyau și le-a înfățișat în lucrarea sa *Esquise d'une morale sans obligations ni sanctions*. Baza acestei concepții o constituie instinctul universal al vieții. Viața e expansiune, fecunditate. În loc de obligații, constrângerii, Guyau propune gustarea riscului și aventurii.

Concepția lui Nietzsche este lipsită de unitate. El a trecut, e drept, prin mai multe faze în ideile sale, unele contradictorii. De aceea a și ars o parte din ceea ce scrisese. Totuși el ne oferă și ceva constant de-a lungul cugetării sale: 1) viața mai presus de orice; 2) viața făurită artistic de omul superior (*der Ubermensch*). Viața e și la el, deci, un risc, o aventură; oricât de seducătoare a apărut, această concepție a întâmpinat serioase obiecții.

1) Ea accentuează prea mult formalismul estetic, morbid chiar, nesocotind ceea ce e sănătos în morală.

2) Duce la un fel de lașitate.

3) Poate fi recomandată numai pentru o minoritate distinsă.

O latură bună pe care o putem aprecia în această concepție este prețuirea vieții în manifestările ei complexe și sincere, spontane. Mai putem primi ca bună și afirmarea individualității, a uneia morale însă. Încheierea expunerii feluritelor doctrine de morală constă într-o constatare și o sugestie care să fie ea însăși un ideal.

Idealul moral e credința inspirată de iubire, învăluită în manifestări de muncă și energie în serviciul persoanei umane.

Am extras în atitudinea noastră critică din fiece sistem de morală ceea ce putea fi utilizat pentru un ideal al nostru.

Astfel, din cea heteronomă am extras credința.

Din cea egoistă am extras necesitatea plăcerii.

Din cea a iubirii am extras entuziasmul.

Din cea kantiană am extras necesitatea persoanei de a fi de acord cu sine.

Din cea amoralistă am extras afirmarea personalității autonome.

În cea kantiană e de subliniat cu deosebire ceea ce Teodor Lipps a observat: necesitatea persoanei de a fi de acord cu sine. Omul moral trebuie să fie consecvent

cu sine. Aceasta ar duce la afirmarea unei logici a moralei precum există o logică a inteligenței sau a adevărului.

În prelegerea viitoare vom trece la problema următoare, care va încerca să ne schițeze o valorificare totală a vieții, ca să ajungem apoi la problema finală în doctrina valorilor, anume la libertatea voinței; sau la opusul acestei libertăți, care este doctrina determinismului.

PRELEGEREA a XXVI-a
[LIBERTATEA VOINȚEI]

În prelegerea precedentă am încheiat expunerea referitoare la chestiunea: care este scopul cel mai înalt ce călăuzește viața noastră? Cu acea ocazie am formulat a treia problemă a filosofiei vieții, anume libertatea voinței[1], deoarece orice morală implicând un ideal ce trebuie urmărit presupune și o răspundere personală a celor ce urmăresc acea morală – ceea ce cere libertatea voinței.

Ne întrebăm în adevăr: este liberă voința noastră în a alege ceva sau este determinată? Este omul o putere capabilă de a produce efecte care fără intervenția lui n-ar exista sau tot ceea ce face el, tot ceea ce se întâmplă, este doar un efect al forțelor ce-l domină? Există libertatea voinței la om sau e o sclavie numai? Veche este disputa între cugetători în această privință. Ciocnirea aceasta face însă ca problema să rămână necontenit nouă. Ceva dramatic prezintă chestiunea aceasta.

Poate că și noi, în cercetările noastre, vom fi siliți să ajungem la încheierea că ne aflăm în fața unei probleme insolubile sau mai degrabă rău pusă. Cauza acestei situații stă în echivocul ce se face asupra cuvântului libertate. Așa, de exemplu, e o deosebire mare între libertatea înțeleasă și cerută de anarhist și libertatea înțeleasă și acordată de stat. Echivocul, dar, trebuie evidențiat. Într-un prim sens, libertatea este o cauzalitate rațională: o determinare de către rațiune. A fi liber e a face binele și a evita răul. Omul, după această înțelegere a libertății morale, nu e o jucărie, ci o ființă pur rațională. Deci, după prima înțelegere, a fi liber e a trăi sub legea rațiunii, a domina pasiunea.

După a doua înțelegere, e a lucra, a voi fără a fi determinat de nici o cauză spontană, a produce un început absolut. Voința decide fără cauze.

Revenim acum la problema pusă: este omul liber? Acțiunile sale i se impun din afară sau e stăpân pe sine?

Al doilea înțeles precizat mai sus asupra noțiunii de libertate exprimă teza așa-zisă indeterministă, a libertății în mod plin: a fi liber e a lucra spontan, printr-un decret personal. Să cercetăm însă problema de-a lungul istoriei cugetării umane.

Filosofia greacă nu s-a ocupat prea mult de teza libertății voinței. Explicația e, poate, fiindcă ea n-a cunoscut toate dificultățile pe care le implică această teză.

Totuşi, în general, dezlegarea acestei probleme la cugetătorii Antichităţii a fost susţinerea tezei după care a fi liber e a fi determinat de raţiune (e, cum vedem, întâiul sens ce l-am precizat asupra noţiunii de libertate). Pentru un Platon, Aristotel sau Plotin, libertatea stă în supunerea faţă de raţiune, ceea ce însemna înţelepciunea. Libertatea constă, deci, în dominarea părţii sensibile şi în predominarea celei inteligibile (raţionale).

Excepţie de la această linie între filosofii Greciei face, şi acesta numai întrucâtva, Epicur, filosoful materialist, care susţine în această privinţă teza indeterminismului. Pentru a salva libertatea individuală, Epicur introduce libertatea chiar la începutul lumii: ne amintim, anume, că atomii săi deviază, în căderea lor, de la linia dreaptă, spre a se întâlni şi a da astfel naştere feluritelor corpuri materiale. În fiecare atom Epicur, deci, admite acea tendinţă spontană de a devia (*chinanie*).

Problema libertăţii voinţei e însă cu mult mai acută în creştinism, deoarece, după concepţia lumii viitoare a creştinismului, trebuie să rămână în sarcina fiecărui om răspunderea faptelor sale în faţa lui Dumnezeu. Aceasta nu era, desigur, posibil în filosofia greacă; căci, pentru grec, alături de Dumnezeu – ca principiu al binelui şi răului de sine existent – mai exista şi materia, căreia i se atribuie deopotrivă principiul răului.

Cu deosebire în creştinism, la Sfântul Augustin, părintele bisericii, problema libertăţii voinţei ia caracter nou: acesta crede în aşa-zisa predestinare: mântuirea sau condamnarea fiecăruia sunt hotărâte de însuşi Dumnezeu, de la început, care a predestinat între *electi* (aleşi) şi *reprobati*. Să căutăm, dar, a pătrunde mai bine problema aceasta: omul care crede spontan în libertatea actului voliţional. Suntem liberi fie în momentul deliberării (cântărirea motivelor), fie în cel al execuţiei (alegerea mijloacelor). A fi liber, după înţelesul al doilea al noţiunii de libertate, e a alege între alternative contrare, care par deopotrivă de ademenitoare, aşa încât acţiunea noastră e opera noastră, iar nu un efect al împrejurărilor; deci a lucra nedeterminat (în înţelesul de a avea latitudine să alegi, să judeci, să cântăreşti), fără motive pe care să nu le poţi înlătura, motivele putând fi nu numai exterioare, ci şi interioare: reprezentări sau sentimente. A fi liber, am putea zice, este un decret al voinţei personale, care e suverană: un *fiat* (aşa să fie) al voinţei. Această voinţă a noastră posedă, în acest caz, un *liber arbitru*; iar acţiunea ce decurge din ea e *contingentă* (adică nu putea fi altfel) şi nu necesară.

Teza indeterministă e teza liberului arbitru – *Liberum arbitrium indiferentiae*. Vom vadea în curând că acest liber arbitru este obstacolul cel mai mare în rezolvarea antinomiei ce ne preocupă: determinism şi indeterminism.

După cum spuneam, în chestiunea libertăţii voinţei, apare rolul cel mai mare al filosofiei, de a reflecta asupra datelor prime ale cunoaşterii.

Şi cum am văzut, credinţa în libertatea voinţei a predominat asupra tezei deterministe.

Problema acum e însă: cum se împacă această credință cu ceea ce cunoaștem asupra naturii omenești?

Trebuie, dar, dacă admitem și contingentul (teza deterministă), să-l conciliem cu teza indeterministă.

Două sunt căile posibile în acest scop:

1) Fac din om o ființă excepțională în univers – un stat în stat –, deci e liber, dar înconjurat, ceea ce nu respinge determinismul.

2) Soluția lui Kant, care situează libertatea într-un plan superior: pe lumea aceasta, zice el, nu-și găsesc deplină satisfacție prin echitate faptele bune, ci cei răi de multe ori triumfă. Trebuie cu necesitate să postulăm o lume superioară, eternă în sânul divinității, care să dea satisfacția pe care lumea temporală și spațială de acum și aici nu o dă.

Teza kantiană le compromite, crezând că salvează a doua soluție; pentru a motiva libertatea, el introduce ideea aceasta de libertate chiar în restul universului, dincolo de pământul de aici și de momentul actual în care noi căutăm libertatea. Teza radicală indeterministă însă, reprezentată de Boutroux, Bergson etc. e o teză mult mai îndrăzneață; ea se opune principiilor științifice.

Sunt însă filosofi care au considerat libertatea drept o iluzie. Așa, de pildă, Spinoza afirmă: cunoaștem numai acțiunile noastre: cauzele acestora ne rămân necunoscute. Ca atare însă suntem determinați.

Determinismul[2]. Pentru determiniști viața e supusă unui determinism riguros, așa încât dacă cunoaștem toate precedentele putem prevedea cu precizie acțiunea ce va urma.

Să examinăm argumentele deterministe.

Negarea libertății e încoronată de două serii de argumente înrudite, dar nu identice *fataliste* și *deterministe propriu-zis*.

Pentru fatalism acțiunile noastre sunt determinate, însă această necesitate trebuie s-o atribuim unor forțe supranaturale: destinul, providența, steaua fiecăruia, hazardul, norocul etc.; toate aceste forțe, pe cât de irezistibile, pe atât de misterioase, lucrează așa încât evenimentele se desfășoară cu sau fără voia noastră.

Determinismul susține și el strict supunerea voinței la o serie de determinanți, dar protestează împotriva faptului de a fi confundat cu fatalismul, căci: cauzele ce determină voința în cazul său nu sunt supranaturale, deci misterioase, ci naturale, deci explicabile. Să vedem acum pe fiecare amănunțit.

Fatalismul[3] se înfățișează sub trei forme:

1. *Destinul mahomedan* e forma cea mai simplă. Se mai cunoaște sub numele de *fatum mahomedanum* (cum i-a zis Leibniz). Evenimentele se întâmplă necesar fiindcă așa stă scris: e acel *kismet* (destinul). Această concepție e condamnabilă fiindcă paralizează voința și apoi e și absurdă, deoarece admite că o acțiune poate să se întâmple chiar dacă nu sunt realizate condițiile ei naturale și nu se întâmplă chiar dacă acele condiții ar necesita-o. E, cum vedem, o anihilare completă a voinței. Afară de acesta, ea nu admite ordinea constantă a lucrurilor, ci un capriciu

al lucrurilor. Dacă este aşa scris, se întâmplă: aceasta este singura constanţă, singura ordine a lumii stabilită de Alah odată pentru totdeauna.

2. *Fatalismul teologic* (sau creştin). Este teoria predestinării: voinţa liberă este exclusă. Dumnezeu în omnipotenţa sa a predestinat din etern pe cei aleşi şi pe cei condamnaţi care nu se vor mântui. Orice ar face omul, e zadarnic. Chiar dacă face rău, cel ales nu-şi compromite salvarea sa. Şi dimpotrivă, cel condamnat orice ar face nu se va mântui. E concepţia Sf. Augustin, a janseniştilor şi a lui Malebranche etc. Şi aceasta duce la o paralizare a voinţei, la quietismul moral, căci preştiinţa divină exclude libertatea de a gândi. Dacă Dumnezeu prevede, acţiunile noastre nu mai pot fi libere. Şi dacă el le ştie, ele se şi realizează. O conciliere între această predestinare şi libertatea de a voi încercă Bossuet şi Leibniz. După Bossuet, preştiinţa lui Dumnezeu şi libertatea omului există ambele: nu ştim însă cum se împacă. Mai acceptabilă poate fi concepţia lui Augustin – Dumnezeu a predestinat pe om să fie liber.

3. *Fatalismul panteist*, geometric (al lui Spinoza): toate fenomenele, deci şi acţiunile omului decurg din esenţa lui Dumnezeu cu necesitate.

Acţiunile omeneşti nu pot fi altfel de cum sunt: ar fi o imperfecţiune a lui Dumnezeu – ceea ce e exclus –, fiindcă substanţa divină ce se află în fiecare lucru e perfectă. În esenţa perfecţiunii stă să lucreze într-un fel anumit. A lucra în mai multe feluri e a fi posibilităţi multiple, e a exista libertatea. Dar libertatea omului e o iluzie care decurge din ignorarea cauzelor. Teza spinozistă se apropie de determinismul propriu-zis. Fatalismul era o interpretare teologică. Determinismul însă se susţine cu argumente serioase: el aşază principiile ce determină acţiunile noastre chiar în lucrurile determinate. determinismul propriu-zis vorbeşte în numele ştiinţei. După această concepţie, orice fenomen e un efect necesar al unei cauze şi ascultă de o lege care exclude deci libertatea voinţei. Şi în viaţa sufletească există atari cauze. Se înlătură, dar, acţiunile fără cauze. Argumentele ce teza deterministă îşi aduce în sprijin sunt de două feluri: *a posteriori* şi *a priori*.

Argumentele *a posteriori* constată, de fapt, imposibilitatea libertăţii voinţei; cele *a priori* o constată de drept. Cele *a posteriori* sunt argumente scoase din ştiinţe speciale. Concluzia e că voinţe nu e liberă, fiindcă ne-o arată:

1. *Statistica*: actele reprobabile, ca şi celelalte, sunt determinate, constante, când sunt luate în masă. Într-o epocă dat, căsătoriile, crimele etc. sunt într-un anumit număr care se realizează – şi într-o epocă următoare, la fel. La această constatare, indeterminiştii răspund: chiar dacă statistica arată că observaţia nu e absolut riguroasă, aceasta nu e un argument împotriva libertăţii voinţei: dacă, spre exemplu, într-o epocă numărul sinuciderilor n-a fost atins, este cineva obligat să se sinucidă? Constatarea se raportează la fapte luate în masă, dar nu arată cum în cazurile particulare voinţele au fost sau nu determinate. Aşadar, indeterminismul admite că poate să existe o constantă în actele unei societăţi, dar crede că uniformitatea aceasta nu exclude libertatea voinţei.

2. Argumentul *a posteriori* este acesta: cauzele ce constrâng să lucrăm chiar în fiecare caz particular (mediu, tradiție, deprinderi, caracter) determină voința. Filosofii moderni ca Montesquieu și Taine au susținut influența mediului geografic etc. asupra faptelor omenești. Școala istorică a evidențiat influența trecutului. Biologia arată că omul e un produs al eredității, iar psihologia susține că acțiunile noastre sunt rezultatul unor deprinderi ale inconștientului. Voința e condiționată de mișcări organice, e o dezvoltare a actelor reflexe. E drept că dacă am privi actele voluntare, pe de o parte, și pe cele reflexe, pe de alta, o depărtare mare le separă. Totuși, susțin determiniștii, între aceste extreme există o sumă de acte tranzitorii, după care pare exclusă orice deosebire. Așadar, determinismul se sprijină pe o serie de argumente serioase. Nici *indeterminismul*[4] însă nu dezarmează. Libertatea nu e exclusă, susțin indeterminiștii: ea poate intra în compunere cu acele cauze, dând efecte care fără ea n-ar fi existat. Trecem la argumentele *a priori*: libertatea e exclusă de rațiune, spun determiniștii, fiind în opoziție cu principiile ce susțin științele: principiul cauzalității și al conservării materiei. Orice fenomen are o cauză necesară și universale. Nimeni nu contestă azi cauzalitatea în domeniul fizic. Tot astfel e observată și în cel biologic. De ce să facă excepție viața sufletească? Pentru știință toate fenomenele se înlănțuie necesar, fiind transformarea calitativă a unei energii. Admițând existența libertății, am crea ceva nou, care nu-și găsește o explicație cauzală. Indeterminismul fanatic însă poate aduce obiecția: cauzalitatea e o simplă ipoteză, un postulat. Și cine știe: poate, natura în adâncul ei cunoaște libertatea care nu poate fi prinsă de știința noastră. Al doilea principiu al științei, acela al conservării, e încă respins de indeterminiști, care-l socotesc drept empiric – scos din fapte fizice. Dar conștiința nu este energie fizică, ci imaterială. Există și un *determinism psihologic*; acesta ține seamă de faptul că în voința noastră, în ce e mai intim, operează determinarea; actele noastre sunt determinate de *antecedente psihice*. Aceasta se constată când observăm procesul volițional: în deliberare (cântărirea motivelor) intervin unele cauze ce determină. Și se poate întâmpla chiar ca după o lungă deliberare execuția să intervină brusc, determinată de cine știe ce altceva (e cunoscut de altfel dictonul latin: *video meliora proboque, deteriora sequor* – adică văd pe cele bune și le aprob, dar fac pe cele rele). Așadar, determinismul poate continua afirmările sale: date fiind condițiile, acțiunile urmează necesare. Dar care e condiția psihologică a actului voluntar? E așa-numitul contrast practic: omul nu dorește ce are, ci ce nu are. Având în prezent o neplăcere, căutăm înlăturarea ei.

Obiecție

Indeterminiștii susțin că omul lor poate lucra, chiar fără să aibă vreo neplăcere de înlăturat: eu pot să ridic mâna când vreau; pot plăti o datorie cu orice monedă. Tot așa pot executa liber orice act. Determiniștii zic, din contră: „Tot ce execută voința este mai înainte determinat cu minuțiozitate."

Dacă prima teză a indeterminismului, adică a liberului arbitru, este o aberație, cea de-a doua e o nebunie, dacă le luăm în strictul lor înțeles. Căci și după

prima, şi după a doua, care e determinismul, se suprimă responsabilitatea socială şi juridică a acţiunii individuale. În adevăr, dacă am întreba pe un delicvent: „De ce ai comis crima?", dacă ar răspunde după determinism ar zice: „Voinţa mi-a fost determinată, n-aveam ce să fac!"; iar dacă răspunde după liberul arbitru, ar motiva-o tot aşa de bine: „Nu mi-i liberă oare voinţa? N-am eu voie să fac ce vreau? Voinţa mi-i liberă şi nimeni nu mă va împiedica de la orice crimă." Ambele duc la un capriciu surd şi orb ce suprimă securitatea socială. De aceea concluzia ce se impune e că aceste două teze constituie o problemă rău pusă, căci ambele teze nu se suprimă, ci se completează reciproc.

Astfel, liberul arbitru este limitat de determinism, căci în timpul execuţiei actului voluntar fiecare se simte în conştiinţa sa că hotărârea de a executa ori nu, de a alege un fapt sau altul pentru executat îi aparţine numai lui, deci e o decizie liberă, din care decurge şi responsabilitatea personală şi juridică. Dar motivaţia lucrării depinde de o mulţime de circumstanţe sociale: cultura individului, epoca, vârsta, caracterul, ereditatea; deci, aceeaşi conştiinţă care la prima vedere îi furnizează o hotărâre liberă este limitată sau determinată printr-o sumă de factori cosmici şi sociali. Dar mai mult, conştiinţa în stare normală poate decide, la un act relativ liber; însă în stări excepţionale – pasiuni, frică, panică, groază – voinţa nu mai ascultă conştiinţa, ci e târâtă de un curent irezistibil, cursul ei e determinat în mod absolut de evenimentul în cursul căruia a intrat. Se vede din acesta că liberul arbitru înlătură şi intervenţia educaţiei spre ameliorarea raporturilor dintre oameni, ca şi intervenţia justiţiei şi deci securitatea socială. Acelaşi lucru se întâmplă când admitem teza deterministă în mod absolut.

De aici se constată că sunt probleme rău puse a căror rezolvare o vom căuta adâncind înţelesul expresiilor: libertate a voinţei, precum şi determinismul ei în înţelesurile ce la capătă în uzul vieţii practice.

I. Condiţia actului voluntar este ceea ce Johannes [Rehmke] numeşte contrastul practic: omul nu doreşte niciodată ceea ce are, ci ceea ce nu are şi ar voi să aibă; adică la baza actului voluntar e o lipsă, o neplăcere, care cere să fie înlăturată, fapt pentru care se mişcă voinţa. Deci e o absurditate liberul arbitru aici, deoarece voinţa e determinată de acest contrast practic.

II. Dar orice voinţă e liberă totuşi pe sine însăşi a decide sau nu executarea. Originea deciziei e în conştiinţă şi nimeni nu poate voi în locul altuia, Fiecare îşi e propriul său dătător de legi, fiecare voieşte şi nu poate voi decât întrucât e liber.

III. Se mai poate prezenta un alt caz. Pe cineva îl întâlneşte un hoţ şi îi ordonă: „Sus mâinile!" A voit el să le ridice? Da, a voit; dar s-a supus la acest rău, în vederea unui profit, unui bine viitor: să scape cu viaţă. A voit constrâns, determinat de un incident nefericit. Avem aici libertate în ceea ce priveşte decizia proprie pentru binele viitor, scăparea vieţii şi constrângere în ceea ce priveşte mijloacele de execuţie a acestei decizii.

IV. Altă situație: afară plouă sau viscolește teribil; eu totuși doresc să văd un prieten și sunt împiedicat. N-o pot face. Aici am decizia, am și mijlocul, dar tehnica însăși a faptului nu e compatibilă cu execuția.

V. Alt caz: cine m-ar putea subjuga forțat să execut un scop străin, când în dosul lui eu n-aș avea decât robia însăși?

Se vede din aceste ipoteze, și câte altele se pot încă pune, că în practică determinismul se împletește cu indeterminismul și că a le separa e a nu înțelege problema fundamentală a voinței umane sau e a o pune rău. Determinismul și indeterminismul nu-s două probleme, ci două laturi ale aceleiași probleme a voinței, față de care noi trebuie să ne precizăm atitudinea prin cunoașterea factorilor ce o determină, precum și a câmpului ce-i rămâne pentru libera activitate din care decurge și responsabilitatea juridică a individului și rostul educației lui. Problema voinței o dată lămurită, ne înlesnește înțelegerea celei de-a patra probleme din teoria valorilor, care este o prețuire totală a vieții ca pesimism sau optimism și pe care o vom cerceta în prelegerea viitoare.

PRELEGEREA a XXVII-a
OPTIMISM ȘI PESIMISM

Am examinat în ultimele prelegeri primele trei probleme filosofice ca concepție asupra vieții, și anume: 1) ce e valoare, în general? 2) care este *idealul moral* și 3) este sau nu voința liberă?

Ne-a mai rămas, tot în cadrul acestor probleme, să ne preocupăm de o ultimă chestiune: o temă a filosofiei acțiunii în care meditația filosofică își găsește un rol din cele mai însemnate, mai captivante. Care este valoarea acestei vieți? – în întrebarea ce ne-o punem în cele din urmă. În adevăr, aceasta constituie o problemă de care depinde conduita de viață a noastră, unind-o cu concepția generală ce avem despre lume.

Care e valoarea vieții și a lumii? E întrebarea ce se impune cu putere irezistibilă. Este această viață vrednică de a fi trăită? Răspunsurile clasice și antagoniste totodată sunt două. Ele sunt întrupate în cele două atitudini, în cele două moduri de a privi viața: optimismul și pesimismul. O analiză a acestor două răspunsuri (unul prin afirmație, altul prin negație) la întrebarea de mai sus e necesară.

Optimismul[1] apreciază viața ca fiind bună sau, în tot cazul, binele predomină, așa încât organizarea vieții, fericirea e posibilă sau e mai mare decât nefericirea. Cu totul altfel e apreciată viața de către pesimism: viața e rea, căci răul predomină în lume, suferința e inevitabilă.

Așa stând lucrurile, vom da dreptate de la început uneia sau alteia dintre cele două atitudini? Ori vom constata că nici una din ele nu-și asigură o poziție

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

solidă, ci fac una alteia concesii, ceea ce trădează şi mai mult insuficienţa lor? În acest caz, care va fi atitudinea noastră proprie? Se impune, spre calificare, o analiză a lor şi mai amănunţită, o examinare imparţială.

Omul de la natură are nevoi, dorinţe, trebuinţe ce trebuie satisfăcute. Cultura, creând în acest scop mijloace preţioase de satisfacere, ajunge totuşi în cele din urmă ca, prin însăşi acţiunea sa, să dea naştere la implacabile nevoi sau, în tot cazul, refinisează pe cele vechi. Această continuă surescitare deschide câmpul atâtor lupte sufleteşti sau de orice altă natură care duc la decepţii, la multe şi grele înfrângeri ale fiinţelor omeneşti. Această chinuitoare discordanţă între voinţa şi puterile noastre de realizare are drept rezultat în domeniul cugetării umane punerea problemei atât de discutate asupra valorii vieţii omeneşti şi a lumii, în general. Să reflectăm, dar, cu spiritul critic ce ni se impune, nu să acceptăm nemeditat una din cele două formule de mai sus.

Există, cum vom vedea, un pesimism naiv, cum şi un pesimism critic (reflectat); există, de asemenea, un optimism naiv şi unul reflectat. Iată, de exemplu, ceea ce afirmă *optimismul naiv*: omul este un optimist înnăscut, şi el crede că de la natură are dreptul de a fi fericit, el pleacă bucuros urechea la orice afirmaţie care îi spune că fericirea lui se va împlini. E gata totdeauna să considere ca un bun perfect şi ignoră sau se miră că pe lume sunt şi nemulţumiţi de viaţă. Un astfel de optimism exprimă desigur sau ignoranţă deplină sau o bună dispoziţie.

Există însă pentru oricine în lume două experienţe adânc zguduitoare: aceea a suferinţei care vine de la izvoarele însăşi şi otrăveşte viaţa şi e cea mai înfricoşătoare – a morţii. Aceste două experienţe singure zguduie pe însăşi omul care din ignoranţă sau din bună dispoziţie asigurată de o stare bună a fiinţei materiale, corporale, visează la nemăsurata fericire, la nemăsuratele plăceri ale vieţii. Astfel fiind, omul optimismului naiv însuşi, care-şi organizează viaţa numai după interesele sau preocupările sale, nu poate nici el stărui prea mult în direcţia optimismului său naiv. E nevoit el însuşi a ţine seamă de acele experienţe contrare, zguduitoare. Concluzia firească la care el ajunge e că alături de unii privilegiaţi există şi mulţi persecutaţi ai vieţii, există răul în lume, viaţa are şi rele. Omul e în continuă luptă cu propriul său destin. De aici, în locul optimismului naiv îşi face loc în sufletul uman dacă nu pesimismul, cel puţin optimismul critic. Acesta ţine seamă de faptul durerii şi al morţii. Optimismul încearcă în aceste condiţii o altă justificare a vieţii, căutând să micşoreze durerile sau necazurile de tot felul ale acesteia. Viaţa – spun optimiştii critici – nu e destul de bună, nu este însă nici prea rea. În general, justificarea optimismului critic nu e *a posteriori* (pe bază de fapte arătate de experienţă), ci *a priori* (deductiv, adică e scos din analiza logică, speculativ). O întâlnim pentru prima dată această justificare a vieţii sub formă de Teodicee (justificarea lui Dumnezeu). Lumea în care trăim, întrucât e creaţia lui Dumnezeu, este o lume bună, căci tot ce vine de la Dumnezeu este bun, e bine.

Optimismul critic e, dar, la origine o justificare teologică. O primă Teodicee sistematică întâlnim printre gânditorii greci la stoici. Aceştia au dat cea dintâi Teodicee sistematică pentru a ne scuti de răspunderea răului şi suferinţei în lume. De altfel, în cugetarea antică, în afară de un curent subteran, domină optimismul. Acesta îşi are explicaţie nu numai în sensibilitatea, ci şi în concepţiile celor vechi.

Două sunt caracterele acestui optimism:

1) Lumea aceasta e o totalitate finită, ce o îmbrăţişăm cu cunoştinţa noastră; nu poate fi decât o armonie, o operă de artă. Ea ascultă de legea naturii; e un organism.

2) Natura e locaşul zeilor şi al oamenilor; e deci locul cel mai potrivit pentru viaţă. Concluzia nu poate fi în acest caz decât: „Iubeşte viaţa şi ai încredere în ea". De aceea, grecul, chiar când e melancolic, trist, el are sentimentul vieţii.

E locul să amintim în legătură cu această constatare că de la Friderich Nietzsche s-a încetăţenit în filosofia modernă o afirmaţie contrară, anume că există un pesimism latent în sufletul grec. Această afirmaţie nu e lipsită de adevăr, e oarecum întemeiată. Rămâne totuşi exactă şi cealaltă afirmaţie, aşa încât putem susţine că sufletul grec are tendinţe spre optimism, dar şi spre pesimism; putem, dar, vorbi la el despre o duplicitate sufletească din acest punct de vedere. Pe grec viaţa îl şi întristează, îl şi reconfortează însă.

Să vedem acum în amănunt argumentele optimismului critic. Cel dintâi argument e faptul suferinţei, al durerii; cel de-al doilea argument este fenomenul netălmăcit al morţii, iar celelalte argumente sunt cele metafizice.

1. Faptul suferinţei are în sine ceva inexplicabil şi e mai ales în conflict cu raţionalitatea acestei lumi. Pentru a rezista acestor adânci şi dureroase imperfecţiuni ce se impută vieţii, optimismul critic încearcă o justificare. Argumentele ce şi le ia în sprijin sunt de natură deductivă.

În primul rând, se susţine că suferinţa e un produs al unor forţe duşmănoase, un rezultat al Diavolului pe care în cele din urmă Dumnezeu – întruparea binelui uman – îl biruie. Răul există, e drept, dar el vine de la întruparea răului, care spre fericirea omenirii va fi nimicit. Teoria aceasta apare în religia dualistă a lui Zoroastru, după care există două principii în lume: al Binelui (întrupat în Ormuz) şi al Răului (Ahriman). La sfârşit triumfă binele.

Un pas mai departe în justificarea suferinţei îl face conceptul păcatului. Suferinţa umană e o pedeapsă, o ispăşire. Justificarea aceasta ridică însă obiecţii. Nu vedem îndreptăţirea proporţiei între vină şi pedeapsă. Şi apoi, nu e exact că suferă numai cel rău. Mai mult, se poate întâmpla ca la acel rău pedeapsa să vină prea târziu sau chiar deloc să nu vină. Şi suferă şi mulţi nefiind vinovaţi. Iată un exemplu: căderea trăsnetului pe o biserică, locaş al credincioşilor, distrugând pe cei adunaţi să se roage sau pe copii. Poate fi aceasta ca pedeapsă? Teologia însă are răspunsul: misterioase sunt căile Domnului; Dumnezeu are motive pe care nu le putem înţelege, voinţa lui e suverană etc. Concepţia aceasta a fost condamnată de Leibniz, reprezentant de frunte al optimismului critic în filosofia modernă (opera

Teodiceea). E nedemn pentru Divinitate, susține el, să lucreze în chip de nepătruns. Un progres mai mare facem în justificarea suferinței prin ipoteza păcatului originar și răscumpărarea omenirii. Păcatul lui Adam e legat de întreaga specie umană. Fiecare om suferă nu fiindcă a păcătuit ceva, ci din pricina păcatului strămoșesc. Isus a luat asupra-i sarcina grea a răscumpărării. Tot nu satisface însă deplin nici această concepție, căci ceva imoral sau anormal închide în sine: nu este just ca cineva să fie pedepsit pentru greșelile altuia și mai ales unul pentru toți; nici nu pot admite ca altcineva să tragă consecințele greșelilor mele.

2. Al doilea fapt invocat ca argument de optimismul critic e, cum am spus, moartea. Există o moarte naturală, ale cărei cauze știința caută să le explice: e aceea care, în mod firesc, pare, încheie ciclul vieții. Atunci, moartea apare ca ceva mai înțeles, în tot cazul mai puțin zguduitoare. Dar biologia nu poate explica toate problemele ridicate de faptul morții. Nu totdeauna moartea are și un sens natural sau moral. Pe cei mai mulți ea îi lovește de copii, pe alții în floarea vârstei, pe unii vrednici și buni tocmai în momentul când personalitatea dezvoltă cea mai frumoasă activitate. Și dimpotrivă, moartea nu ia pe mulți care ajunși la grele bătrânețe ar dori-o, ori tolerează pe cei răi, leneși.

Totuși, teologia și filosofia au încercat să justifice faptul morții. Moartea, se spune, va fi urmată de nemurire, de adevărata viață pentru care am fost creați. În acest scop mult mai înalt ne dăm cu toții sfârșitul acestei vieți pământești care pentru destinul nostru n-a fost decât o singură și scurtă etapă. Căci, după moarte numai, urmează începutul unei vieți superioare și eterne. Iată dar cum acestui fapt sinistru i se dă sensul acesta înnobilat. La Kant, filosoful moralei categorice, supraviețuirea omului este cerută de însăși condițiile acestei vieți terestre atât de imperfecte din punctul de vedere al fericirii umane – dacă aici pe pământ virtutea nu e împerecheată fericirii, unirea acestora două va fi în viața viitoare.

3. Să mai vedem acum și argumentul metafizic. Acesta constă în raportarea vieții la totalitate, la univers. Viața noastră, spre a putea fi înțeleasă, atât în ceea ce are ea plăcut, cât și în ceea ce e dureros, nu poate fi considerată individual, ci raportată la întreg. În univers, se pare, un fel de lege de compensație domnește, căci ce e suferință într-un moment al vieții, cu timpul se transformă în fericire.

Ideea a fost ilustrată literar de o scriitoare. Mai departe, argumentul metafizic privește moartea din punctul de vedere al Universului. Ce înseamnă faptul acesta al Morții în Universul etern și fără margini?

În *Încercări de Teodicee*, Leibniz afirma: „Natura morală decurge cu necesitate geometrică din Dumnezeu. Ea nu e nici un produs arbitrar al voinței lui Dumnezeu, ci are la origine o considerație morală. Din toate lumile posibile aceasta, așa cum e, e cea mai bună cu putință. Dumnezeu a ales din toate cât ar fi putut face pe aceea care să se supună legilor perfecțiunii, suferința și răul din lume se explică prin caracterul finit, imperfect al omului. Prin însăși acest caracter imperfect al său însă viața noastră contribuie la imperfecțiunea totului: viața

noastră este o contribuție la perfecțiunea Universului. Individualitatea noastră este ceva finit, întregul e perfect.

Întrebarea ce ne-o putem pune acum este: cum vom aprecia acest argument? Mai întâi, putem spune că: dacă fericirea depinde de acea contemplare a perfecției, trebuie să ajungem a cunoaște totalitatea, perfecțiunea întregului, tainele lumii. Cine însă ar putea ajunge până acolo? Cum putem subordona fericirea la acea cunoaștere a totalității? Și apoi: chiar de am ajunge la o cunoaștere a acestei realități, e aceasta pentru noi o consolare? Căci suferința tot rămâne.

Ne rămâne acum a cunoaște un ultim argument: fericirea prim morală. Cu mijloace naturale, empirice, putem găsi o justificare nobilă a suferinței și chiar a morții. Omul virtuos este și trebuie să fie fericit. E fericit cine e moral. Fericirea stă în virtute: e un dicton antic. Dar nu trebuie să ne gândim la o fericire exterioară, dependentă în ceea ce stă puterea omului, ci la fericirea interioară care ignoră cele exterioare; o fericire independentă de cele ale vieții corporale. O atare fericire e indestructibilă. Omul, chiar când suferă, simte în sine o forță care-l întărește, făcându-l să biruie suferința, să înfrunte moartea. În acest caz, optimismul critic nu urmărește o justificare a vieții izolate, ci a celei încadrate în univers, care în liniile sale grandioase înseamnă armonie, perfecțiune: e armonia vieții luată în totalitatea sa. Omul e prea antropocentric: judecă totul în lume ca trebuind să se întâmple, să fie orânduit după ideile, sentimentele și voința sau dorințele sale. El caută în natură același ideal moral pe care îl are el însuși. El n-a reușit în această încercare a sa deoarece cursul naturii e independent, lucrează după legile și planul său. Natura creează ușor făpturile cele mai minunate. Ea procedează cu profunzime, cu simplitate, din abundență, lucruri și ființe dintre cele mai simple. De aceea, tot așa de ușor distruge ea ceea ce a zidit. Un geniu îl poate înlocui în fiece clipă cu un altul. Ce înseamnă pentru ea atunci distrugerea oricâtor ființe în lume, când altele în locul lor poate să-și creeze?

O ultimă soluție a optimismului critic e *meliorismul* sau *progresivismul* (de la *melior* = mai bun, mai bine). Nu am fericirea acum, dar o voi avea. Și nu într-o altă viață, ci chiar în viața aceasta: o voi realiza treptat. Prin continuu progres, dacă este capabil, omul ajunge la fericire. E concepția progresivistă, susținută îndeosebi de socialism: utilitarismul, ai cărui teoreticieni de frunte sunt Mill și Spencer. După cum egoismul ajunge în cele din urmă să coincidă cu altruismul (Spencer), astfel omenirea ajunge la fericire.

Pesimismul[2]. Teoria pesimistă se bazează pe faptul suferinței. Aceasta poate fi fizică sau morală. Optimismul pare a nu fi reușit să justifice suferința fizică. S-a spus de știință că natura face din suferință un avertisment; se poate obiecta însă că chiar dacă suferința e un avertisment, el e incomplet: dureri mari, de exemplu, dureri grozave de dinți, preced efecte puțin însemnate: căderea lor. E o disproporție nejustificată. Dimpotrivă se petrece cu efectele grave ale unor boli al căror avertisment pare că nu există (în cancer, de pildă).

Există apoi şi un rău moral care favorizează pesimismul naiv. Vin din dispoziţia de a se lamenta veşnic de cruzimea omenească, ceea ce pare că îndreptăţeşte atitudinea pesimistă. E în fondul omenesc de a fi indulgent cu sine, prea sever cu alţii. Tocmai acei care bârfesc mai mult, care fac caz de moralism, aceia se vaită mai mult.

Pesimismul nu dă o justificare a sa *a posteriori* (pe bază de fapte). S-a încercat totuşi şi o justificare metafizică a sa. Reprezentanţii de frunte ai pesimismului modern sunt Schopenhauer şi Eduard von Hartmann. Primul afirmă că viaţa şi suferinţa sunt identice, al doilea că sunt iluzii. Primul susţine că lumea sensibilă e o lume a reprezentării, ea trăieşte numai prin activitatea conştiinţei. Aceasta maschează realitatea, care e o *voinţă oarbă*, viaţa e o întrupare efemeră a voinţei. Rezultatul e că: având voinţa oarbă de a trăi, o individualitate intră în luptă cu celelalte. Cei tari trec în această viaţă peste mormintele celor mai slabi. Nici cei ce vieţuiesc nu ajung însă la fericire. Viaţa constă în nesfârşite dorinţe a căror împlinire nefiind posibilă aduce suferinţe. Natura omului e de a avea dorinţe noi, când cele vechi au fost satisfăcute. Şi nici a renunţa la ele nu înseamnă a fi fericit, căci atunci în locul suferinţei apare plictiseala.

Ce valoare are argumentarea schopenhauerianã? Noi putem să dorim a nu avea nefericiri. Dar dorinţa mai poate ieşi şi dintr-un plus de energie ce-şi caută descărcarea. Aceasta e însoţită de o delicată plăcere. Astfel, filosoful pesimist nu are dreptate deplină.

Continuatorul concepţiei sale, Ed. von Hartmann, procedează altfel la justificarea pesimismului. El face un bilanţ al vieţii, adunând de o parte plăcerile, de o parte durerile acesteia. Rezultatul obţinut nu e deloc în favoarea fericirii omului. Mai departe, Hartmann atacă aspectul cel mai acceptabil al optimismului: *meliorismul*. El susţine că nu o perfecţie realizăm, ci numai o rafinare. Cel mult, e posibil un progres al inteligenţei. Restul sunt iluzii. Ignoranţa rămâne în concluzia sa adăpostul fericirii.

Rezumând, găsim trei etape ale speranţei omului în fericire, constituind ceea ce s-a numit legea celor trei stări. Omul crede că atinge fericirea: 1) în prezent, 2) în lumea viitoare, 3) aici pe pământ, dar nu acum, ci în viitor, printr-un progres continuu. Numai în direcţia cunoştinţelor putem recunoaşte acest progres, afirmă filosoful Hartmann. restul sunt iluzii ce trebuie înlăturate.

Din cele înfăţişate, am putea conchide: optimismul şi pesimismul sunt egal de nedemonstrabile. Viaţa nu e nici prea bună, nici prea rea. E o eroare a cuantifica durerea. Ele au nuanţe variabile de la individ la individ. Nu număr şi măsură comună să căutăm. Totuşi, pesimismul are o superioritate dând valoare educativă suferinţei: să deosebim în viaţă esenţialul de neesenţial. Cine nu ştie ce e suferinţa nu poate cunoaşte viaţa. Suferinţa ne aduce la rezistenţă şi încurajează lupta spre mai bine. Suferinţa e o valoare pentru viaţă atunci când e un stimulent, iar nu un stupefiant. Optimismul e o chestie de voinţă, pesimismul una de sentiment. Sentimentul, lăsat în voie, duce la pesimism. Voinţa, acţiunea sunt favorabile optimismului.

PRELEGEREA a XXVIII-a
TEORIA CUNOAŞTERII ÎN FILOSOFIA MODERNĂ

Ultimele prelegeri au fost închinate marilor probleme privitoare la viaţa noastră, tratând despre valori, ideal, fericire.

Reluăm în prelegerea de azi firul filosofiei ca concepţie a lumii, ca ştiinţă a principiilor ce conduc lumea.

Am examinat în această direcţie, în prelegerile anterioare, epoca de predominare a metafizicii în cugetarea veche şi am văzut că această preocupare constituie cea dintâi formă a filosofiei ca ştiinţă a principiilor, a cauzelor prime. Am constatat asemenea criza acesteia prin instituirea treptată a celei de-a doua formă a filosofiei ca ştiinţă a principiilor – teoria cunoaşterii sau filosofia critică.

Metafizica pretindea, cum am văzut, a fi o ştiinţă singură apodictică a adevăratei existenţe, cu ajutorul gândirii pure, independent de orice experienţă, a fi, cu alte cuvinte, ştiinţa esenţelor, a cauzelor prime ce fondează realitatea, existenţa adevărată, eternă, indestructibilă, a realităţii superioare, celei sensibile.

Această formă a filosofiei, sub loviturile scepticismului (sub forma relativismului individual sau radical) trece însă, cum am văzut, printr-o grea criză. Scepticismul ruinează metafizica chiar în temeliile ei; nu cunoaştem, nu putem cunoaşte realitatea, existenţa adevărată, ci numai fenomenele subiective, aparente şi trecătoare. Nu numai atât, dar scepticismul ataca şi gândirea: aceasta nu are, susţine scepticismul, un punct de plecare care să fie sigur, căci orice afirmaţie de la care pornim şi pe care ne întemeiem ca să demonstrăm ceva nou are ea însăşi nevoie de a fi dovedită. Cu gândirea, noi nu facem altceva decât să decretăm la început *arbitrar* adevărul unei propoziţii, din care apoi, dialectic, scoatem o concluzie, un nou adevăr. Dar afirmaţia însăşi de la care am pornit trebuie să fie dovedită printr-o altă argumentare şi aşa la infinit, înapoi (regresul la infinit). Suntem, dar, într-un cerc vicios.

Nu rămâne în acest caz metafizicii decât să recurgă la un nou mijloc de cunoaştere, superior şi sensibilităţii, şi raţiunii: intuiţia, extazul, credinţa, revelaţia.

Părea însă că metafizica şi-a încheiat cariera sa.

Începe totuşi pentru ea o epocă nouă de avânt, de reabilitare, o dată cu misticismul grec al cărui reprezentant fu Plotin. Metafizica e astfel salvată, iar decadenţa ei pentru moment întârziată. Cu ajutorul misticismului, pe de o parte, iar pe de alta cu ajutorul creştinismului, metafizica îşi recapătă puterile şi autoritatea de altă dată. Aceasta se întâmplă datorită faptului că, fie spre a-şi constitui dogmele sale, fie spre a căuta o explicaţie a naturii în conformitate cu dogmele acelea, creştinismul e nevoit a recurge la filosofia greacă. Se constituie astfel, treptat, o nouă filosofie: a creştinismului. Această filosofie care devine

treptat filosofia medievală, scolastică, creştină are ca temei principiul armoniei profunde între *raţiune* (reprezentată de ştiinţa greacă cultivată de scolasticism) şi *credinţă* (cuprinsă în cărţile sfinte).

Dar această filosofie decade îndată ce metafizica e zdruncinată de scepticismul ce din nou o subminează: nimic nu poate fi acceptat raţional. Această criză a metafizicii medievale e evidentă în *mişcarea nominalistă* ce apare în secolul al XIV-lea şi domină în cel următor. Marea discuţie medievală se dă în adevăr în jurul „universaliilor". Ideile abstracte universale, cum sunt, spre exemplu: cal, om, câine, luate ca specie, sau: plantă, animal, mineral etc., tot ce e idee generală, sunt reale? (*realismul scolastic*) Sau nu există în sine şi sunt doar simple noţiuni, concepte? (*conceptualismul*) Sau, în sfârşit, s-a mai pus şi o a treia posibilitate: poate ele nu există nici în lume, nici în minte şi sunt numai nişte nume? (*nominalismul*)

După acesta din urmă, realitatea se reduce la natură; cunoaşterea noastră are ca obiect unic natura ca fenomen, nu ca esenţe metafizice, nici ca copii abstracte ale lor, ce ar fi în minte, ca în conceptualism.

Prin această afirmaţie însă se deschidea calea ştiinţei noi. Preludiul filosofiei moderne e constituit de o epocă de tranziţie – Renaşterea. Care sunt caracterele acesteia?

1) Avântul faustian de emancipare în toate direcţiile: în gândire, în simţământ, în voinţă. E tocmai caracterul opus celui prezentat de filosofia medievală, care subordona raţiunea faţă de credinţă, filosofia fiind socotită atunci *ancila theologiae* (sluga teologiei). Filosofia medievală era, dar, o comprimare a gândirii.

2) Atacul viguros împotriva filosofiei scolastice (care era aristotelismul), filosofie ce exercita o autoritate dogmatică.

3) Această emancipare de sub autoritatea scolastică are loc, în primul rând, printr-un apel la vechile filosofii desconsiderate ori rău interpretate – epicurismul, stoicismul ori neoplatonismul. Acesta însă însemna doar o înlocuire de autoritate, nu o eliberare desăvârşită. De aceea, filosofia Renaşterii se încheie prin scepticism, ca, de pildă, al unui Montaigne, care se întreabă: „que sais-je?" Dar filosofia renaşterii are şi ceva pozitiv. *Naturalismul italian*, reprezentat de un Telesio, un Campanella şi un Giordano Bruno. Dar această filosofie a naturalismului italian e mai mult un entuziasm pentru natură provocat de noile descoperiri, un imn al naturii, nu o cercetare pozitivă a ei. Mai mult, naturalismul acesta se împerechează cu magia, cu teosofia. Pentru mintea naturaliştilor există o simpatie ascunsă între lucruri. Tipul omului de ştiinţă din acest timp e Faust magicianul. Ca o compensaţie însă a acestei speculaţii, se va constitui îndată noua ştiinţă a naturii, prin Kopernic, Da Vinci, Kepler şi Galilei.

Creştinismul, deşi atacat, se menţine încă viu; o proaspătă religie apare (Reforma), urmată de o renaştere a catolicismului (Contrareforma). Mai ales acesta din urmă are un rol important în cugetare, inspirând filosofia chiar până în secolul

al XIX-lea, prin lupta împotriva ereziilor şi a inovaţiei exagerate (de pildă, inovaţiile naturaliste). Datorită, dar, tuturor acestor împrejurări, ia naştere filosofia modernă. Să fixăm acum structura acesteia.

Ştiinţa greacă fusese de precădere metafizică. În aceasta sta tăria, dar şi slăbiciunea sa. Aşa fiind, ea nu putea fi definitivă. Cugetarea antică fusese îndreptată spre obiect, dar nu spre obiectul ca atare, ci spre ceea ce în obiect se prezintă ca o perfecţiune, expresie a unei armonii superioare. În ochii filosofului antic, faptul contează numai întrucât e un reflex al unei perfecţiuni, al unui ideal. Astfel însă cugetarea greacă şi-a putut da o explicaţie, care să rămână a naturii.

În adevăr, se cerceta nu faptul însuşi brut, ci ceea ce exprimă un ideal de perfecţiune. Însuşi Aristotel afirma că natura se încadrează în armonie; ce e dezarmonie nu intră în natură, deci nu e cercetat de filosofia antică.

O influenţă însemnată primeşte filosofia greacă de la religiile monoteiste, pe care la rându-i le influenţează: mozaismul, constituit înainte de ştiinţa greacă, creştinismul şi islamismul – constituite după această ştiinţă. Acestea aduc un principiu nou în cugetare: adevărul revelat, ca mijloc de cunoaştere superior cunoaşterii metafizice, speculative.

În plus, acestea aduceau nemurirea şi aşteptarea mesianică. Pentru a-şi constitui însă dogmele, ele au fost nevoite a lua contact cu ştiinţa greacă, contact din care rezultă constituirea filosofiilor teologice, Fiecare din acestea pornea de la credinţa că numai ea posedă adevărul. De la filosofia veche ele împrumută doar material de construcţie, nu şi spiritul aceleia.

Ştiinţa veche devine acum, dar, din estetă, cum fusese, teologică, adică în serviciul credinţei, nu al armoniei, al frumosului. Fiind metafizică, ea închidea în sine o slăbiciune, dar avea şi o putere extraordinară de sugestie, de progres. Acest spirit e eliminat de filosofia teologică, dar se va impune treptat, pe măsură ce teologia se dizolvă. Scolastica se ruinează, apoi, din motive interioare. Nominalismul e fermentul principal al acestei ruinări. Filosofia creştină se constituie la început la adăpostul platonismului, prin Sf. Augustin, apoi cu ajutorul aristotelismului, prin Toma de Aquino. Intervine însă *nominalismul*, care constituie momentul critic al filosofiei scolastice: adevărurile de credinţă nu pot fi dovedite de raţiune; aceasta are ca obiect natura. Această afirmaţie avea să deschidă drumul unei cugetări noi. Descoperirile ce urmează prepară terenul pentru noua explicaţie a naturii. Iată noua ştiinţă în fine, a naturii, care, trebuie să ştim, se constituie nu din îndemnul filosofiei, ci spontan, din necesitatea de a rezolva probleme tehnice cerute de descoperirea prafului de puşcă, de exemplu, care avu aplicaţii în balistică (trageri). Care sunt caracterele noii ştiinţe? Ea e experimentală în materie şi e matematică în forma de exprimare. Porneşte de la experienţa exactă, de la constatarea numerică, nu de la calitatea lucrurilor, de la însuşirea lor metafizică şi vagă, ca la antici. Măsura matematică, ajutată de calculul instrumental, asigură obiectivitatea, iar experienţa descoperea cauza. Această cauză era înţeleasă acum ca o cauză materială; matematiceşte, trebuia să se stabilească raportul fenomenelor.

Există, dar, deosebiri fundamentale în vechea şi noua ştiinţă:

a) Pe când ştiinţa veche căuta să explice fenomenele materiale prin cauze nemateriale, psihice (= agenţi), ştiinţa modernă explică fenomenele materiale prin cauze tot materiale. Cea veche recurge la agenţi ce lucrează finalist. Natura era populată de agenţi spirituali (forme). Lumea materială era constituită din două principii: unul material, unul nematerial (unul materia nedeterminată, altul forma ce determina). E drept că şi Aristotel pornea de la calităţile sensibile, dar mai departe el le transformă, dându-le însuşiri oculte; ies dintr-un obiect, trec în altul. Ştiinţa nouă aduce o inovaţie. Ea se întrebase: cum prin principii imateriale pot explica lumea materială? Se răspunsese: natura are în sine şi principiul explicaţiei sale (explicaţie imanentă). Principiul e în lucruri, nu în afară de ele. Cauza materială poate fi şi obiect de observaţie, nu e ascunsă ca cea nematerială. Apoi ea poate fi produsă voluntar; de unde rezultă posibilitatea experienţei. Acele forme nemateriale dădeau numai o pseudoexplicaţie. În locul lor stă cauza materială. Aceasta poate fi prinsă prin observaţie şi stăpânită prin experienţă. Faptul prim ce poate fi observat şi cercetat e mişcarea, de unde prima ştiinţă nouă ce se constituie e *mecanica*.

b) Descoperind raporturile între fenomene, ştiinţa modernă stabileşte legi. Cea antică era a substanţei, cea modernă e a raportului, a legii. Prin aplicarea calculului ştiinţa nouă explică fenomenele în formule, în ecuaţii. În locul calităţii, se exprimă cantitatea. Şi anticul cunoscuse matematica. Dar cu o deosebire: la Platon – tipul filosofului matematician – matematica era doar mijlocul de ridicare până la idei, peste sensibil. Modernul însă se adânceşte în însuşi acest sensibil.

Noua ştiinţă îşi are începutul la sfârşitul scolasticismului, după nominalism, care nu recunoaşte realitatea decât naturii. Conceptelor noastre nu le recunoaşte decât acel *flatus vocis*. Dar noua ştiinţă se dezvoltă în Renaştere, cu Galilei îndeosebi, acel îndrumător la mecanicii, al astronomiei.

Înainte de el se manifesta acest nou spirit în concepţia copernicianã, ce înlocuise pe cea tradiţională geocentrică (Ptolemeu), după care stelele erau înfipte pe boltă, urmând apoi planetele, iar în centru, Pământul. Cea copernicianã e heliocentrică (soarele e în centrul lumii), iar orbita e circulară (ca şi la cei vechi, argumentarea constă în ideea transcendentă de perfecţiune cu care asemănau cercul, sfera). Kepler face un pas mai înainte: 1) orbita e o elipsă, 2) cauzele mişcării sunt naturale (nu există un *spiritus rector*). Mai mult, Kepler stabileşte şi matematic legile mişcării corpurilor cereşti. Iată dar înlăturaţi deplin agenţii spirituali. Concepţia copernicianã şi a lui Kepler exercită o însemnată influenţă. Ea modifică raportul omului faţă de natură. Pământul şi omul nu mai sunt în centrul lumii. Dispare deosebirea aristotelică între o lume cerească şi una pământească. Materia e în acelaşi univers, acesta e infinit. Cu preţul vieţii sale Giordano Bruno avea să afirme aceasta. Rămânea de acum doar un pas până la explicarea imanentă. Newton descoperă atunci principiul gravitaţiei universale; aceleaşi legi guvernează

deci materia de pretutindeni. Orientarea nouă în chimie cu Boyle şi mai târziu Lavoisier stabileşte constanţe materiei. Toate aceste biruinţe ale ştiinţei noi atrag evident respectul ei. Piatra de hotar între cele două mari şi distincte epoci o constituie, dar, cu deosebire: 1) concepţia copernicianâ şi 2) aplicarea matematicii în cunoaşterea naturii. Omul vechi şi omul modern erau radical deosebiţi. Nu era modern cel ce nesocotea valoare adevărurilor noii ştiinţe. Şi acum putem determina şi structura filosofiei moderne – filosofia modernă porneşte de la o îndoită problemă.

1) Acceptă ca fapt indiscutabil noua ştiinţă experimentală şi matematică a naturii, constituită independent de orice filosofie, şi anume din necesităţi practice cerute de rezolvarea unor probleme tehnice şi prin metode proprii. În ştiinţa modernă se unesc experienţa şi gândirea matematică. Fuziunea acestora asigură fecunditate ştiinţei O enigmă însă rămâne: ştiinţa nouă le uneşte pe acestea; dar cum e posibil că ceea ce gândirea decretează e şi în realitate? Marea problemă a filosofiei moderne, problema capitală şi la Kant era: cum e posibilă o cunoaştere a naturii? (că e posibilă era indiscutabil). Înţelegem astfel orientarea filosofiei moderne spre însuşi faptul cunoaşterii, Problema cunoaşterii e fundamentală în filosofia modernă. De aceea filosofia modernă este epoca de predominare a teoriei cunoaşterii.

În general, manualele de istoria filosofiei împart filosofia modernă în: empirism, raţionalism şi criticism. Acesta nu sunt false, ci exagerate. Să le analizăm:

Empirismul explică noua ştiinţă pe baza contactului cu realitatea, prin inducţie, gândirea doar formulează; observaţia şi experimentul garantează certitudinea. Justifică însă empirismul numai prin acesta faptul însuşi al certitudinii în ştiinţele naturale? Adevărurile ştiinţei pretind a fi necesare şi universale (oricând şi oriunde aşa se va petrece). Poate însă spune experienţa că totdeauna se va petrece astfel? Pe ce se întemeiază în acest caz? Legea naturală e doar ipotetică.

Se constituie atunci o altă soluţie: *raţionalismul* pretinde a da o justificare deplină a noii ştiinţe, pornind de la gândirea matematică – necesară şi universală. Metoda matematică o aplică şi în filosofie, unde spre a construi pe un teren sigur întreprinde de la început înlăturarea oricărei afirmaţii, aplicându-i îndoiala metafizică. Evident, pentru Descartes – reprezentantul tipic al raţionalismului modern –, e numai faptul cugetării: *cogito*; de aici deduce el în mod raţional toate adevărurile.

Ca o conciliere a celor două soluţii de până aici apare *criticismul* sau *empiriorationalismul* – toate cugetările vin din simţuri, dar gândirea le dă forma.

Teoria cunoaşterii trebuia prin natura ei să devină preocuparea de bază a filosofiei deoarece porneşte de la acea mare enigmă a ştiinţei: cum e posibilă cunoştinţa noastră? Până a ajunge să triumfe însă, teoria cunoaşterii mai avea să lupte cu o nouă metafizică: aceea ce se constituie în epoca modernă însăşi.

Un alt caracter al filosofiei moderne e faptul că ea mai porneşte şi de la credinţă, care de asemenea e un fapt. Credinţa îşi găsise o justificare în ştiinţa aristotelică. Dar aceasta fusese acum înlăturată. Îi trebuia deci un nou sprijin. Ştiinţa nouă presupune cauze mecanice, eficiente. Cum rămânea cu finalismul de care se leagă orice credinţă? Iată explicaţia ce s-a încercat: ştiinţa nouă e capabilă şi ea să justifice credinţa – existenţa lui Dumnezeu, nemurirea sufletului şi libertatea voinţei. Concilierea sta într-o singură direcţie: ceea ce e real pentru ştiinţa naturii depăşeşte ştiinţa empirică; pe aceasta o depăşeşte şi credinţa. Tot aşa de reală ca şi în ştiinţă e realitatea de dincolo de lumea sensibilă, realitatea ce constituie obiectul credinţei. Trebuia fatal ca raţionalismul să se asocieze cu metafizica, căci după cum gândirea matematică cuprinde realitatea adevărată, tot astfel gândirea pură (instrumentul metafizicii) prinde şi ea realitatea suprasensibilă. Iată cum o nouă metafizică are loc în filosofia modernă o dată cu constituirea raţionalismului.

PRELEGEREA a XXIX-a
[SOLUŢIILE FILOSOFIEI MODERNE]

Prelegerea precedentă a avut misiunea de a fixa caracterele determinante ale filosofiei moderne. Înainte de a trece acum la expunerea soluţiilor diferite ale filosofiei moderne vom arăta şi condiţiile în care ia naştere ea. Pe când filosofia veche nu întâlneşte în calea sa nici o altă filosofie, nici dogme religioase, nici o ştiinţă pozitivă care să fie mândră de cuceririle ei teoretice, dar cu deosebire tehnică, filosofia modernă se constituie în condiţii destul de grele. În adevăr, ea trebuie să ţină seama de filosofia veche, de scolasticismul cu dogmele lui apărate cu îndârjire de teologie, dar mai ales de contribuţia noii ştiinţe matematice şi experimentale a naturii, constituită independent de filosofia modernă, ştiinţă care se impune putenic.

Filosofia modernă trebuia să aibă ca misiuni:

1. Să justifice noua ştiinţă a naturii ce se prezintă desăvârşită, datorită fuziunii dintre experienţă şi calculul matematic.

2. Să găsească un *modus vivendi* (un mod de a trăi, o împăcare) între ştiinţă şi credinţă, susţinută de filosofia scolastică.

Acestea fiind misiunile sale, filosofia modernă trebuia mai întâi să examineze puterile şi valoarea cunoştinţelor. Totodată însă ea era determinată să construiască şi o nouă metafizică, alături de teoria cunaoşterii. De ce? Ştiinţa nouă se raporta la realitate; dar şi credinţa se raporta la realitate. Ştiinţa se raporta anume la realitatea naturală, credinţa la cea supranaturală. Cum se puteau ele împăca?

Pentru a concilia pretenţiile – atât ale ştiinţei noi, cât şi ale metafizicii – nu rămânea filosofiei moderne decât să arate că ceea ce e real pentru ştiinţă nu e

sensibilul, ci ceea ce îl depăşeşte, ceva substanţial. Aceasta are loc însă numai pe calea metafizicii, care avea să susţină că obiectul ştiinţei naturii e dincolo de empiric, decurgând din existenţa lui Dumnezeu. La început, dar, fizica, admiţând că la baza lucrurilor stau entităţi metafizice, substanţe – are un fundament încă metafizic. Şi în teoria cunoaşterii are asemenea loc o transformare: realitatea nu e prinsă de simţuri, ci de raţiune. Dar aceeaşi raţiune care în ştiinţă, prin matematici şi experienţă, prinde realitatea, în metafizică ea prinde realitatea suprasensibilă, eternă şi asigură existenţa şi nemurirea sufletului.

Astfel filosofia modernă avea să înceapă cu metafizica, iar în teoria cunoaşterii cu raţionalismul.

Doctrina lui Descartes le întruneşte pe ambele. Ea e privită de toţi admiratorii ca punct de plecare al filosofiei moderne. El e iniţiatorul. Prin felul problemelor ei de filosofie modernă, trebuia să ridice pe planul întâi teoria cunoaşterii. În filosofia modernă ea are o dublă situaţie faţă de metafizică: a) se dezvoltă din acesta, b) o ruinează. Din necesitatea de a apropia noua ştiinţă de credinţă, filosofia modernă va începe cu metafizica; dar o nouă metafizică trebuia să-şi construiască. Soarta metafizicii noi e de a se fi ruinat mai repede decât cea veche, deoarece şi noua teorie a cunoaşterii se constituie mai repede şi mai cu putere decât vechea teorie a cunoaşterii. Vom avea, dar, de urmărit în primul rând *metafizica în cugetarea şi criza ei.*

Am definit metafizica – şi această definiţie e acceptată şi în filosofia modernă – ca fiind cunoaşterea sigură a adevăratei realităţi, superioare celei sensibile, eternă. Două sunt aspectele sub care privim această realitate: a) natura ei, structura – *problema ontologică;* b) modul cum ea lucrează, cauzele ordonatoare – problema cosmologică. Începem ca şi în filosofia veche cu problema ontologică. Două mari soluţii am întâlnit în vechea metafizică privitor la problema ontologică: a) filosofia substanţei, b) filosofia devenirii, a transformării, a procesului (actualism). Această ultimă soluţie nu are în filosofie nici un reprezentant; de abia în timpurile noastre ea e susţinută de Henri Bergson (*evoluţionismul generic*) şi cu atât mai mult cu cât ea era mai nesocotită. Mare răsunet are însă în filosofia modernă soluţia primă – *substanţialismul.*

Substanţa e o noţiune centrală a filosofiei moderne. Metafizica modernă, după acest mod de a determina substanţa, a evoluat. Mai mult: ruina conceptului metafizic de „substanţă", mai mult decât a celui de cauză, a dus la ruina metafizicii însăşi.

O primă soluţie a filosofiei substanţei e în cugetarea modernă *dualismul,* cu care debutează filosofia modernă. Nu e un capriciu acest fapt, ci el îşi are o explicaţie. Filosofia modernă avea în faţa-i deja o metafizică dualistă: era cea aristotelică, reprezentată acum de *tomism.* Dar acest dualism aristotelic fusese minat de noua ştiinţă. El susţinea că în lumea corporală cauzele sunt necorporale. După vechiul dualism materia şi forma sunt deosebite, nu sunt substanţe, nici independente, ci intim unite spre a constitui adevărata realitate (lucrurile concrete,

individuale). Nu fiecare din ele e prin urmare substanță (ce există prin sine), ci ambele (materia și forma, la un loc unite) formează o substanță (aceea a lucrurilor). Numai divinitatea e singură substanță. Știința veche de asemenea explica fenomenele sensibile prin forme nesensibile, pur logice. Cea nouă însă explica lumea fenomenală numai prin cauze corporale (mișcări). Lumea corporală e independentă, ea există prin sine: e deci substanță. Tot așa și lumea sufletească are existență de sine, e substanță. Fenomenele lumii corporale se explică prin cauze corporale: nu e nevoie a le căuta într-o lume necorporală, în agenți supranaturali etc. Tot astfel și lumea sufletească își are explicația în cauze proprii. Iată dar cum filosofia modernă e determinată a începe prin *dualism*. E *dualismul cartezian*. Pentru a reforma știința se impune – zice Descartes – o reformă a spiritului (a inteligenței). El pleca, dar, de la faptul științei noi. Dar, spre a reforma inteligența, avea nevoie să se asigure o metodă de gândire – fir al Ariadnei – care să ducă progresiv la adevăr, oglindind exact înlănțuirea lucrurilor. Procedând metodic, adevărul iese singur. Valoarea metodei, dar, garantează certitudinea. Procedeele ei se reduc la două: 1) a asigura un punct de plecare sigur (clar și distinct), adică o bază a cunoașterii sau evidența; 2) a construi pe această bază toată știința, căci adevărurile sunt înlănțuite, ele decurg geometric, necesar.

Dar care este acea bază, evidența de la care să pornim. Pentru a avea un punct de plecare evident (clar și distinct), trebuie să înlăturăm ceea ce Bacon numea idoli (prejudecăți), acele imagini false care deformează imaginea lucrurilor, silindu-ne să anticipăm greșit realitatea; cu alte cuvinte, să facem *tabula rasa*. Cum? Prin îndoială, neacceptând nici o cunoștință în pretenția ei de a exprima adevărul. Și mai ales de cele sensibile trebuie să ne îndoim. Această îndoială fusese exploatată de sceptici și apoi invocată dogmatic de scolastici.

Așadar, Descartes cere a face la început *tabula rasa*. Din faptul prim al îndoielii însă decurge baza singură a cunoștințelor, e evidentă existența celui ce gândește: *cogito ergo sum*.

Mă cunosc pe mine ca ființă cugetătoare mai înainte de orice experiență corporală. Existența mea e independentă. A exista independent înseamnă însă a fi substanță. Sunt o substanță cu atributul cugetării: *sum res cogitans*. (*Per substantia nihil alind intelligere possumus quam res qua ita existit ut nullam alia re indiciat ad existendam* = prin substanță nu putem înțelege altceva decât ceea ce există, așa fel încât nici un alt lucru să nu-l indice că există = ceea ce există prin sine, independent de orice). Cunoscând însă că și corpul există independent, e și el o substanță, dar o substanță al cărei atribut e întinderea (*res extensa*).

Dar ce asigură existența de sine a corpului? Ideea despre imperfecțiunea mea. Aceasta vine de la o ființă perfectă – Dumnezeu. Și sunt imperfect fiindcă mă îndoiesc. Perfectul există, căci numai de la el îmi poate veni ideea imperfecțiunii mele. Ideea de perfect vine de la Dumnezeu, care e adevărata substanță, ea singură, căci există prin sine. E o substanță spirituală infinită. Ea nu mă poate înșela, căci e

perfectă. Veracitatea lui Dumnezeu asigură cunoaşterea noastră. Dumnezeu nu-mi putea da o inteligenţă care să mă înşele. Fiinţa aceasta atotputernică a creat în afară toate lucrurile corespunzătoare ideilor clare şi distincte. Între aceste idei clare şi distincte găsesc în mine şi ideea de corp. Deci corpul există ca a treia substanţă. Proprietăţile lui sunt întinderea şi mişcarea. S-a văzut, dar, prin lumina raţiunii că sufletul e o substanţă numai întrucât e gândire, că Dumnezeu e substanţă, că substanţă e şi corpul. Sufletul şi corpul sunt însă radical deosebite, având proprietăţi distincte. De notat la Descartes e că sufletul e individual, în timp ce substanţa corporală e una, aceea din lucruri; corpurile particulare nu sunt substanţe, ci modificări ale acesteia. Ce e substanţa spirituală? E un subiect care are ca atribut principal gândirea, iar secundar voinţa. Aceasta din urmă e liberă. Prin această voinţă, care e infinită, substanţa spirituală se apropie de Dumnezeu.

Dar substanţa corporală? Ea are un singur atribut clar şi distinct: *întinderea*. Al doilea e *mişcarea*. Are dreptate noua ştiinţă a naturii să reducă procesele corporale la mişcare. Filosofia carteziană justifică şi noua ştiinţă a naturii (mecanicistă) şi existenţa independentă a spiritului, existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului.

O dificultate se ridică însă: ar trebui să avem numai spirite şi corpuri separate, acestea având atribute separate. La organismele celelalte, afară de om (la animale şi plante) există numai corpul: ele sunt simple maşini. Excepţie face omul, la el sufletul şi corpul se unesc, colaborează. Cum ? E un mister. O acţiune mutuală se petrece între suflet şi corp, care are loc în percepţie (*influxus fisicus*). În lumea corporală totul se petrece mecanic. Există un quantum de mişcare constant. Cauza stă în Dumnezeu care, fiind imutabil, dă acea constanţă a mişcărilor. Actul voluntar e şi el tradus prin mişcare. Voinţa nu sporeşte cu nimic mişcarea, ea dă numai direcţia. Cum are loc însă acţiunea mutuală? Deşi sufletul e unit cu tot corpul – o dovedesc percepţiile –, legătura cu acesta se face într-un singur punct: glanda pineală. Prin poziţia şi unicitatea ei, aceasta mijloceşte, cu ajutorul spiritelor animale (un fel de materie fină şi caldă) din sânge să se facă legătura celor două substanţe.

Descartes susţine chiar localizarea sufletului în creier.

E curios, căci el exclude spaţialitatea spiritului după ce-i fixase creierul ca organ şi glanda pineală ca punct de trecere la corp. Acesta e în linii generale dualismul cartezian. Nu vom discuta acum valoarea lui. Dar putem spune că o soluţie a dualismului trebuie să excludă punctul de vedere substanţial, limitându-se în cadrul empiric. Fapt e că am fenomene spirituale şi fenomene materiale. Nu substanţa lor trebuie căutată, ci raportul lor: sunt independente sau se influenţează? Dualismul cartezian e impresionant prin caracterul său unitar, sistematic. S-a descoperit însă că închide în sine sau probleme nerezolvabile, sau contradicţii. Străduinţa de a le rezolva va duce filosofia modernă la noi construcţii metafizice cu tendinţa generală de a reduce unul din cei doi termeni (spirit, corp) la unul: monismul. Care-s problemele nerezolvate sau contradictorii în sistemul lui Descartes?

1) Corpurile (*corpora*) şi spiritele (*mentes*) sunt deosebite, dar au o notă comună (sunt substanţe); 2) sunt finite faţă de substanţa divină. Să cercetăm ultimul punct:

Mai pot fi sufletul şi corpul substanţe dacă sunt create? Dumnezeu e adevărata substanţă, căci e independent. Celelalte sunt finite deci implicit dependente, deci nu există prin sine: nu sunt substanţe. Dificultatea aceasta şi altele determină pe Spinoza la monism. dar dependenţa substanţelor finite apare şi în alte teorii carteziene, de pildă în aceea a *creaţiei continue*: sufletele şi corpurile au fost create, dar ca să se conserve, ca să se perpetueze, nu o pot face prin sine. E nevoie de o intervenţie necontenită a lui Dumnezeu, spre a împiedica disoluţia lor. Totuşi lucrurile sunt independente, zice Descartes, căci au întindere, iar sufletul are ceva ce-i asigură independenţa. E *voinţa*. Dar lacune apar şi din punctul de vedere al substanţelor finite: cum pot decurge din aceeaşi divinitate substanţe diferite, ireductibile? Cum se poate explica apoi uniunea lor în fiinţa omenească? E imposibilă legătura între ele. Raporturile lor sunt mutuale, nu puteau fi înţelese apoi de conceptul metafizic al cauzalităţii: efectul e cuprins în cauză; în raportul cauzal e o trecere de la cauză la efect. Cum trece de la corp la suflet? Iată dar marea dificultate ce face imposibilă înţelegerea raportului mutual între substanţe heterogene. Existau două soluţii: 1) ocazionalismul, 2) reducţionismul.

Prima e o soluţie curioasă. Ea menţine de la Descartes dualitatea substanţelor, dar răpeşte acestor substanţe finite activitate aproprie, spontană şi posibilitatea de a se influenţa reciproc (*influxus fisicus*). Totuşi ele stau în legătură, prin percepţii. Cum explică ocazionalismul aceasta? În această explicaţie stă şi originalitatea sa: lucrurile particulare au procese. Ele sunt cauze ocazionale, singura cauză eternă e divinitatea: de exemplu, braţul care se mişcă îşi are cauza în Dumnezeu, dar o cauză ocazională, o necesitate momentană îl va pune în mişcare. Toată activitatea stă în Dumnezeu. În substanţele finite există numai voinţa.

Reprezentanţi ai ocazionalismului sunt Geulinox şi Malebranche. Primul tăgăduieşte posibilitatea de influenţare reciprocă (*influxus fisicus* al lui Descartes), iar Malebranche tăgăduieşte orice acţiune reciprocă chiar între substanţe omogene. Dificultatea e: cum cunoaştem lucrurile particulare? Spiritul ar fi, ni se răspunde, un mic Dumnezeu. Noi le cunoaştem văzându-le în Dumnezeu, căci spiritele sunt în Dumnezeu. Deci, pe acest motiv, doctrina lui s-a numit *pan-en-teism*.

Soluţia părea paradoxală. Nu este însă aşa de absurdă: ea ne descoperă că între cauză şi efect nu există o cauzalitate analitică, ci una sintetică.

Rămânea soluţia reducţionistă: reducerea celor două substanţe una la alta. Erau trei posibilităţi de reducere: 1) sau corpul la spirit (Leibniz); 2) sau spiritul la corp (materialismul, Hobbes); 3) sau identificarea ambelor într-un al treilea teren: monismul lui Spinoza. Acestea apar în ordinea următoare: 1) Spinoza, 2) Leibniz, 3) materialismul, pe care le vom cerceta în prelegerea viitoare.

PRELEGEREA a XXX-a
MONISMUL IDENTITĂȚII (SPINOZA) ȘI MONISMUL SPIRITUALIST (LEIBNIZ)

În prelegerea precedentă am examinat motivele primei soluții a problemei ontologice în metafizica modernă. Dualismul sub forma lui carteziană și mai puțin hotărâtă a ocazionalismului lui Malebranche. Am relevat, de asemenea, că cele mai de seamă încercări ce aveau să urmeze în direcția ontologică erau determinate de necesitatea de a umple lacunele dualismului cartezian. Nu cercetăm acum dacă dualismul ar putea fi înlăturat altfel decât prin răspunsuri metafizice. Constatăm însă că la Descartes el se impunea din însăși nevoia de analiză. Și se impunea anume un dublu dualism: 1) acel al substanțelor finite (suflet - corp); 2) acela dintre substanțele finite, de o parte, și divinitatea infinită, de alta. Analiza lui filosofică îi dicta aceste dualisme. Totuși el nu poate fi înțeles consecvent: 1) Nu vedem cum comunică între ele cele două substanțe de naturi cu totul deosebite. Chiar și ocazionalistul ce-și propusese să umple această lacună ajunge la un compromis insuficient: substanțele (lucrurile particulare), susțin ocazionaliștii, sunt substanțe (există prin ele însele), dar nu sunt ele însele active, nu comunică direct între ele, ci e nevoie de cauze ocazionale. Dumnezeu intervine necontenit prin activitatea sa spre a armoniza procesele dintre lucrurile particulare. Activitatea spontană e concentrată numai în Dumnezeu. Cum vedem, ocazionalismul respecta structura dualismului cartezian (admitea dualitatea substanțelor), dar le răpea activitatea proprie, aparținând numai divinității care intervine necontenit prin cauze ocazionale spre a produce procesele felurite ale lucrurilor particulare.

Închidea însă un miracol în sine această explicație ocazionalistă, era o derogare de la principiile determinismului. Așa fiind, ocazionalismul e doar un provizorat ce duce la rezolvări mai radicale. Calea nu era alta pentru cugetătorii ce voiau să evite contradicțiile și insuficiențele cartezianismului decât reducerea celor două substanțe finite una la alta sau pe ambele într-un al treilea termen. Această reducere are loc în două direcții principale: *monismul identității* (al lui Spinoza) și *monismul spiritualist* sau *panpsihismul* (al lui Leibniz). Materialismul, care e și el o soluție reducționistă, e o concluzie mai îndepărtată a reducționismului și e distinctă de primele două, care prin conceptul lor asupra divinității au o structură teologică, în timp ce materialismul e prin esență ateist.

Să analizăm cele două soluții ontologice de mai sus, începând cu Spinoza, reprezentantul clasic al monismului. Filosofia modernă e cu precădere o filosofie a substanței. Ea dă un răspuns relativ original vechilor probleme metafizice. După Descartes, sufletul și corpul, având naturi deosebite (nu depind unul de altul), sunt substanțe. Ele sunt independente față de substanța adevărată (Dumnezeu).

Ocazionalismul (Malebranche şi Geulinox) păstra dualitatea suflet – corp, le atribuia caracterul de substanţe, dar le răpea activitatea. Dar cum mai puteau fi sufletul şi corpul substanţe, obiectează Spinoza, când după însuşi Descartes substanţa adevărată era numai divinitatea? Urmează că lucrurile particulare nu sunt substanţe. Dar mai departe: Descartes afirmă că lucrurile particulare stau în raporturi mutuale, constituind o unitate în om; ele se armonizează – ce se petrece în corp e cunoscut de suflet şi invers, ceea ce ordonă sufletul, corpul execută. Aceasta nu e o explicaţie suficientă, observă Spinoza. E suficient, zice el, să le considerăm ca manifestări nu numai ale aceleiaşi substanţe, nu ele însele substanţe diferite. Că stau în legătură e drept; dar spre a explica armonia dintre ele nu putem recurge la acea acţiune mutuală, ci trebuie să le considerăm ca simple expresii ale unei substanţe unice.

Spinoza menţine însă într-un fel dualismul cartezian, anume: răpeşte sufletului şi corpului caracterul de substanţe, recunoscându-le pe acelea de atribute; sufletul şi corpul presupun înapoia lor o substanţă – una şi activă –, restul nefiind decât modificări (atribute sau moduri) ale substanţei unice, care este Dumnezeu.

Substanţă, atribut, mod: iată, dar, cele trei noţiuni de bază ale filosofiei spinoziste. Substanţă e ceea ce există prin sine; atributele şi modurile nu există decât ca manifestări, ca expresii ale unei substanţe care le cuprinde. Cele trei noţiuni de mai sus sunt definite de Spinoza în trei propoziţii la începutul *Eticii* însăşi: „Înţeleg prin substanţă ceea ce există în sine şi e conceput prin sine. Înţeleg prin atribut ceea ce raţiunea concepe în substanţă ca constituind esenţa sa. Înţeleg prin mod afecţiunile substanţei pentru ceea ce e în alt lucru şi e conceput prin însuşi acest lucru."

Nu există însă decât o singură substanţă, divinitatea, căci numai Dumnezeu există în sine, independent de orice. Dumnezeu e substanţa absolută, fiinţa infinită şi perfectă. Sufletul şi corpul sunt numai manifestări (*modi*) ale substanţei unice ce le cuprinde. Ele nu există de sine (independent), ci fiinţa divină, singura adevărată, se manifestă în ele.

Iată dar cum Spinoza reduce sufletul şi corpul (dualitate care la Descartes înfăţişa două substanţe diferite) se reduce într-un al treilea, Dumnezeu, care le cuprinde, fiind singura şi adevărata substanţă. Dumnezeu sau Natura (*Deus sive natura*) e substanţa unică; e nucleul tuturor lucrurilor, lucrurile fiind numai expresia Lui. Dumnezeu este *Natura naturans* şi există în toate lucrurile, în lume, în Univers, care este *Natura naturata*, adică creată. Dumnezeu este în fiecare lucru, în întreaga natură. Acesta este *panteismul* lui Spinoza, panteism ce trebuie deosebit de *panenteismul* lui Malebranche care spunea: toate lucrurile trebuie văzute în Dumnezeu, adică prin prisma sau cu ajutorul ideii de Dumnezeu, ceea ce este cu totul altceva; „Dumnezeu în lucruri" e o problemă ontologică şi „Dumnezeu ne ajută să cunoaştem lumea" e o problemă epistemologică.

Să examinăm mai îndeaproape concepţia spinozistă.

Substanţă e numai ceea ce e în sine şi e conceput prin sine. Numai Dumnezeu însă e în sine şi conceput prin sine; substanţa deci trebuie să fie una; dacă am mai concepe o a doua ar însemna ca una din ele să determine pe cealaltă, iar aceasta, determinată fiind de alta, înseamnă că nu ar mai fi independentă, deci nu ar mai fi substanţă. Urmează, dar, din însăşi definiţia, că substanţa e una. Fiind una, substanţa e infinită; una şi infinită fiindcă ea nu e limitată, nu e determinată (de altceva), e cauza de sine (*causa sui*); Dumnezeu e cauză de sine, însă El e principiul celorlalte existenţe, al pluralităţii sensibile. Dumnezeu nu e însă cauza din afară a lucrurilor (căci aceasta ar limita substanţa de care nu ar mai fi şi peste tot, în lucruri), ci El e cauza dinlăuntrul lor, cauza imanentă a lucrurilor, căci Dumnezeu – substanţa unică – e pretutindeni în natură, în fiecare din lucruri. Fiind cauza imanentă a lucrurilor, Dumnezeu mai are o ultimă caracteristică. Substanţa (Dumnezeu sau Natura) e *activă*, eminamente activă. Dumnezeu se afirmă prin activitate (*actuosa essentia*). Fiind infinit, Dumnezeu e activitatea infinită. El se afirmă prin infinite atribute (*infinitis atributis*), din care însă noi nu putem cunoaşte decât două: întinderea (*extensio*) şi gândirea (*cogitatio*) sau corpul şi sufletul. Fiinţa absolută (*ens absolutus*) se manifestă printr-o infinitate de atribute în lucrurile particulare (moduri). Lucrurile particulare sunt numai expresii ale atributelor din care noi nu cunoaştem, cum am spus, decât două. De ce? Fiindcă omul e numai suflet şi corp. Cum lucrează însă substanţa infinită? Cum din ea care e unica decurg lucrurile particulare? Dumnezeu nu creează lumea; aceasta nu e nici o emanaţie din Dumnezeu (cum spunea Plotin), căci produsele acestea sunt în afară de cauze. Lucrurile particulare decurg din Dumnezeu, substanţa infinită, cu aceeaşi necesitate geometrică cu care cele două unghiuri drepte se cuprind în triunghi. Lucrurile particulare decurg necesar din esenţa divinităţii. Dar Dumnezeu e, am zis, activitate; o activitate perfectă însă, cum e a lui Dumnezeu, lucrează după o lege inexorabilă: o fiinţă ce lucrează arbitrar n-ar fi perfectă. Substanţa deci este o cauză necesară (nu contingentă); fiind însă independentă, e liberă. Libertatea – lipsa de constrângere – e o nouă notă a concepţiei lui Spinoza despre Dumnezeu. Iată, dar, întreaga originalitate a spinozismului, care se mai numeşte şi *monismul identităţii*. Pe scurt, iată în ce constă acest monism al identităţii: tot ce există sunt manifestări imanente ale substanţei. Substanţa e tot una cu natura, căci înapoia lucrurilor există Dumnezeu. După cum privim manifestările acestea, avem: natura creatoare (*natura naturans*) sau natura creată (*natura naturata*); avem sau cauza (Dumnezeu), sau efectul (lucrurile).

Efectul e însă în cauză. Toate lucrurile sunt manifestări ale substanţei (Dumnezeu); *Nihil sine Deo* (nimic fără Dumnezeu) e precept spinozist.

Substanţa infinită se manifestă peste tot prin infinite atribute, din care noi cunoaştem doar două: întinderea (corpul) şi gândirea (sufletul). Suferind degradare, substanţa infinită produce mai întâi lucrurile particulare, apoi modificări ale acestora. Spinoza nu admite că substanţa produce direct, ci indirect

modurile; acestea se produc unul din altul. Lucrurile particulare stau într-o înlănţuire desăvârşită. Avem o înlănţuire de moduri corporale, alta de moduri spirituale. Un mod al întinderii e determinat de un mod, tot al întinderii; un mod al sufletului, de un altul, tot al sufletului. În nici un caz nu e dependentă de realitatea mutuală între modurile corporale şi cele spirituale. Există un paralelism, nu însă influenţare reciprocă. Cum stau însă aceste moduri în armonie fără o influenţare reciprocă? Fiindcă sunt manifestări diferite ale uneia şi aceleiaşi substanţe. Ordinea cauzală a lucrurilor sau a fenomenelor este aceeaşi; ea apare însă diferit, deoarece o privim din două puncte de vedere distinctive. Ordinea e aceeaşi, dar e manifestată în două moduri (*sed duobus modi expressa*): un mod de manifestare corporal şi un altul spiritual. Există un paralelism perfect între cele două feluri de manifestări ale substanţei (fenomene corporale şi fenomene spirituale) pretutindeni, dar nicidecum nu există influenţare a unui fenomen din ordinea spirituală de către un altul din cea materială sau viceversa. „Ordinea şi conexiunea lucrurilor este aceeaşi cu ordinea şi conexiunea ideilor. Oricărui fenomen din lumea corporală îi corespunde unul în cea spirituală, fără însă vreo influenţare reciprocă. Omul e o totalitate de părţi corporale şi de părţi spirituale (idei). Sufletul nu e simplu, ci e o totalitate de idei corespunzătoare fenomenelor corporale. Concepţia lui Spinoza se încheie dar cu paralelismul psihofizic, care va trece în psihologie ca o ipoteză.

Critica soluţiei spinoziste

Termenul de monism nu ne-a rămas de la Spinoza, autorul însuşi al acestei soluţii. El a fost introdus în filosofie de Christian Wolf, în secolul al XVIII-lea, anume în înţelesul de doctrină ce reduce realitatea la un singur factor: o singură substanţă. Monismul identităţii are o structură deosebită: el nu socoteşte posibilă reducerea sufletului la corp (materialism), nici a corpului la spirit (spiritualism), ci ambele – suflet şi corp – se reduc într-un al treilea termen, într-o substanţă care e singura ce există în adevăr şi le cuprinde pe toate celelalte ca moduri, ca manifestări. Această substanţă e Dumnezeu. Însemna de aici că Dumnezeu, fiind substanţa ce se află în întreaga natură (suflet şi corp), trebuia să întrunească atributele lucrurilor a căror substanţă el o constituie: să aibă, de pildă, întindere, întrucât El e în toate lucrurile corporale. Tocmai această atribuire a întinderii lui Dumnezeu a scandalizat, împreună cu alte idei deopotrivă de inacceptabile, cum e de pildă negarea libertăţii, care şi ea reiese din concepţia lui Spinoza. Termenul de „monism al identităţii" a rămas aproape exclusiv pentru soluţia lui Spinoza în problema ontologică. Se pare că „monismul" e, de altfel, o simpatie a timpului: 1) mai întâi fiindcă pare superior dualismului; 2) pare că explică mai bine, întrucât a explica e a reduce multiplul la unitate.

Şi, în adevăr, reducerea la unitate poate fi cerută de o explicaţie ştiinţifică, numai întrucât însă ea corespunde realităţii.

Sunt însă şi alte obiecţii – principale – ce se aduc soluţiei lui Spinoza:

1) Punctul vulnerabil al monismului identității constă din imposibilitatea de a scoate din una, multiplul şi de a trece de la ceea ce e etern la ceea ce se petrece în timp. Aceasta însă se petrece la Spinoza: între substanță şi moduri e o distincție radicală, substanța fiind infinită, liberă; modurile fiind limitate , necesare, cum se mai poate înțelege atunci, dacă între substanțe şi moduri e o prăpastie, existența modului în substanță? Cum poate sta pieritorul în etern, finitul în infinit? Căci dacă substanța care e activă se află în mod, atunci modurile trebuie să fie şi ele active.

Iată dar cum substanța e limitată.

2) A doua obiecție se referă la paralelismul psiho-fizic. După Spinoza, omul este o unitate de atribute deosebite de corp şi suflet, atribute ce se dezvoltă paralel, fără vreo influență mutuală. Cum poate fi însă o unitate din proprietăți eterogene? Ca două entități să intre într-o unitate, oricât de diferite ar fi, ele trebuie să aibă ceva comun. Iar unitatea constituită să se distingă ea însăşi prin ceva specific de părțile constitutive. Ori, care e nota ce unifică corpul (al cărui atribut e întinderea) cu sufletul (al cărui atribut e gândirea)? Nu găsim nici una. Substanța nu are caractere proprii ce unifică cele două moduri. Poate că printr-o legătură cauzală? Dar atunci revenim la Descartes!

Spinoza nu reuşeşte să justifice concepția sa metafizică.

Vom continua acum metafizica modernă într-o altă direcție decât cea spinozistă, anume ne vom ocupa de *monismul spiritual* al lui Leibniz.

După Descartes şi Spinoza natura are două categorii de existențe: suflet şi corp. La Descartes ambele acestea erau chiar substanța, la Spinoza fiind două moduri distincte ale aceleiaşi substanțe – Dumnezeu. Leibniz nu acceptă concepția aceasta, socotind-o în contradicție cu faptele. Spre a construi o nouă soluție, el modifică mai întâi noțiunea de substanță. Să analizăm concepția sa.

Corpul nu poate fi o substanță din trei considerații: 1) el e infinit divizibil; 2) el opune o rezistență, deci nu e numai întindere, şi atunci înapoia lui trebuie să mai fie ceva; 3) el se mişcă, pentru care fapt presupune în el un principiu, aşa că nu e de sine stătător, independent. Să dezvoltăm:

1) Corpul nu cunoaşte decât pluralitatea, e un agregat. A zice corporal înseamnă compoziție. Pluralitate fiind, el nu are unitate. Dar compusul presupune în cuprinsul său necesar simplul, acesta nu poate fi corpul întins. Acest simplu trebuie să fie unitate ireductibilă, *o monadă*. Ce e această monadă? Ea e deosebită şi de punctul matematic care, deşi indivizibil, nu e real; e deosebită şi de atomul fizic, care e divizibil. *Monada e şi reală şi indivizibilă. Ea nu e întinsă.*

2) Corpul are întindere. Dar faptul că există nu iese din întindere, ci trebuie să fie altceva. El e inert; simpla întindere nu opune rezistență. Ceea ce-l face să reziste e ceva în plus, care se află în el: e *forța*. Corpul, ca întindere, presupune o forță înapoia sa. Dar întinderea e pasivă; dacă corpul ar fi numai întindere, el ar fi pasiv. A admite însă că întinderea constituie lumea e a admite pasivitatea substanței. Ori substanța nu poate fi pasivă, căci a fi e activ. Substanța e activă.

Substanța e o ființă capabilă de acțiune: *un être capable d'action*. Cum lucrează ea însă? Printr-o pluralitate de centre de forță.

3) Activitatea substanței e autonomă, spontană. Ea e alcătuită din unități de forță. Între unitățile acestea nu există reciprocitate: monadele sunt fără ferestre. Fiind activă, forța e mai aproape de spirit decât de materie (care e pasivă). Monadele sunt unități spirituale, ireductibile, corpul e numai un fenomen. Dar de unde individualizarea monadei? Din natura sa – Monada – unitate de forță – gândește. Fiecare din ele își reprezintă tot universul: e oglinda vie a lui. Deși fiecare din ele oglindește însă același univers, reprezentările lor sunt distincte, căci fiecare oglindește Universul din punctul său de vedere, dintr-o perspectivă proprie. Există însă grade de reprezentare: nu toate sunt de același grad. Avem reprezentări inconștiente, conștiente (dar fără conștiința de sine) și conștiente cu conștiința de sine (au conștiința conștiinței). Există dar trei categorii de monade: materiale (corespund reprezentărilor inconștiente), sufletești (cu reprezentări conștiente fără conștiință de sine) și spirituale (cu conștiința conștiinței). Cea omenească e spirituală; ea are toate gradele de reprezentări. Un mare merit al lui Leibniz e de a fi introdus noțiunea de inconștient în viața sufletească.

Deși fiecare monadă oglindește universul dintr-o perspectivă proprie, ele alcătuiesc totuși o armonie. Cum se explică acest fapt că, deși sunt închise, între monade există un acord?

1) Acțiunea mutuale între monade e exclusă.

2) Să admită o intervenție necontenită din partea lui Dumnezeu era să revină la ocazionalism. Atunci admite la bază un principiu primordial.

3) Armonia aceasta este *prestabilă*: Dumnezeu a creat în așa fel lumea încât monadele se armonizează; de exemplu, două ceasornice indică aceeași oră fiindcă: sau între ele există un mecanism de influențare (*influxus fisicus* al lui Descartes), sau ceasornicarul intervine necontenit în reglarea mersului lor (ocazionalismul), sau au fost de la început construite așa fel încât mersul lor să coincidă (armonia prestabilită); și tocmai aceasta este tema pe care o admite Leibniz.

Să ne ocupăm în câteva cuvinte de *critica* filosofiei lui Leibniz. Spiritul face din corp un simplu fenomen al spiritului; ceea ce în sine e spirit, pentru altul e corp – ce valoare are această reducere a corpului la suflet? E, în fond, o altă formă a dualismului cartezian, pe care numai îl maschează. Dar iată o obiecție decisivă: după cum din spirit poți scoate corpul, tot așa, prin inversiune, din corp poți scoate sau deduce spiritul. Principiul e același. Sau ambele căi sunt false, sau legitime.

Ne rămâne acum de analizat și cea de a treia încercare de înlăturare a dualismului: materialismul, adică reducerea spiritului la corp. Vom vedea însă că și această cale e deopotrivă de zadarnică. În consecință, vom vedea cum soluția dualistă va fi reluată în problema ontologică, dar cu alte argumente decât cele carteziene.

PRELEGEREA a XXXI-a
MATERIALISMUL

Am explorat până acum două dintre soluțiile moderne ale problemei ontologice, ambele moniste: pe cel al identității și pe cel spiritualist.

Aceste două concepții specific moderne au înregistrat o carieră în filosofie: strălucite fiind, ele revin și în vremea noastră.

În cugetarea veche nu întâlnim un echivalent nici pentru monismul identității (al lui Spinoza), nici pentru monismul spiritualist (al lui Leibniz), căci în filosofia veche există numai un dualism cel mult cu tendințe spre spiritualism.

Rămâne ca în prelegerea de azi să examinăm o a treia soluție modernă a problemei ontologice: materialismul modern.

Nu e o concepție nouă în filosofie. Putem spune însă că, dintre toate, soluția materialistă e cea mai constantă în cugetarea europeană: ea a existat în Antichitate, ca și în timpurile moderne. Noi argumente nu i s-au adus, e drept, ci doar o precizare a celor vechi. S-a făcut anume în numele noii științe a naturii. Prin raportarea la știință, materialismul capătă o fizionomie nouă. El are pretenție de a fi întemeiat pe noua știință a naturii, pe mecanică. Principiul acesteia era: nu formele oculte sunt cauza fenomenelor materiale, ci cauzele acestora sunt tot materiale. Cum materialismul are o structură unitară, nu în amănunte, ci în bloc îl vom cerceta.

După cum ne mai amintim poate de altă dată, am împărțit materialismul[1] în două: a) *materialism practic sau moral*, care consideră că valorile supreme sunt bunuri tangibile (avere, bani, putere etc.); b) *materialismul teoretic*, care prezintă două forme: 1) cel metodologic (simplă metodă de cercetare); 2) cel doctrinar.

Primul e întrucâtva îndreptățit: prin el, cercetătorul își pune tema de a privi natura ca un cerc închis în care cauzele și efectele sunt de aceeași natură. Independent dacă în afară de aceşti factori materiali mai există și alții supranaturali, imateriali. Pe cercetător nu-l interesează dacă mai există și alți agenți ai fenomenelor, bunăoară psihici: el caută cauzele materiale ale efectelor materiale. Acest materialism e recomandat, de exemplu, de Frederic Albert Lange în lucrarea sa *Geschichte des Materialismus* (*Istoria materialismului*). În acest caz materialismul e acceptabil. Primejdia constă în transformarea materialismului metodologic în materialism doctrinar, care constă în a explica raportul dintre fenomenele corporale și cele spirituale în totalitatea lumii, a socoti Universul ca un tot unde coexistă fenomene psihice și corporale. Cum s-ar putea explica însă coexistența unor fenomene atât de eterogene?

Metafizica pornește, cum am văzut, de la faptul multiplicității și de la acela al schimbării. Care e răspunsul materialismului la problema ontologică a acesteia?

Iată-l. Psihicul e o realitate secundară a primei realități care e *materia*, corpul, realitatea plină și originală. Sufletul e un efect, un produs, un epifenomen (fenomen adăugat) al corpului. trei sunt formele sub care se manifestă materialismul doctrinar:

1) *Materialismul ecvativ*: psihicul e tot o realitate corporală, e însă un corp mai fin, invizibil.

2) *Materialismul atributiv*: sufletul nu e însuși corp, materie, ci e un atribut, o proprietate a corpului. Și cum cea mai generală proprietate a materiei este mișcarea, forța, sufletul e o forță, e o mișcare a corpului, a materiei.

Aceste două forme de materialism doctrinar au comună nota că reduc sufletul la materie, fie admițând că e însuși o materie mai fină, invizibilă (cel ecvativ), fie că-l socotesc ca fiind numai o proprietate a materiei (cel cauzativ).

3) *Materialismul cauzativ* recunoaște natura specifică, diferită a psihismului față de corporal, dar îi răpește autonomia, făcând din el un produs, un efect al corpurilor organizate.

Vechiul materialism n-a cunoscut decât primele două forme, materialismul cauzativ fiind o concepție originală a cugetării moderne. Materialismul modern menține însă și pe celelalte, dar le confundă. Deosebirea aceasta o facem *noi personal*. De notat este faptul că materialismul vechi apare înaintea dualismului vechi, în timp ce în filosofia modernă materialismul urmează după dualism.

O primă manifestare întâlnim în filosofia modernă la filosoful englez din secolul al XVII-lea Thomas Hobbes.

După el filosofia e știința corporalului. realitatea întreagă e materială. Corpurile pot fi naturale sau sociale.

Totuși Hobbes nu e un materialist consecvent. El admite ca metodă raționalismul.

Pierre Gassendi, contemporan al lui Descartes și amic al lui Hobbes,. învie atomismul antic, dar și el mai admite că peste realitatea corporală există spiritualul.

Materialist consecvent – în secolul al XVIII-lea – Denis Diderot, acel spirit suplu. După el, de La Mettrie extinde la om teoria carteziană a omului mașină. Materialist e și baronul d'Hobbach, Mirabeau, în opera socotită ca o evanghelie a materialismului *Systhème de la Nature* se arată asemeni ca un adept convins al acestei doctrine. Toți aceștia alcătuiesc un prim val al materialismului. În secolul următor (al XIX-lea), urmează un al doilea val materialist, anume după decepția cauzată de idealismul german (doctrina epistemologică ce a urmat criticismului kantian) al lui Fichte, Schelling și Hegel și concomitent cu noua știință naturală; între reprezentanții acestui al doilea val materialist citâm pe Feuerbach (un discipol al lui Hegel) care zice: „Omul e ceea ce mănâncă", frază care în limba germană oferă un joc de cuvinte: *Der Mensch ist* (este) *was er isst* (mănâncă).

Tot materialişti sunt Karl Vogt – care compune acele *Physiologische Brieffe* (*Scrisori fiziologice*) şi Moleschott care dă *Circuitul vieţii*; apoi e Ludwig Büchner, care scrie *Forţă şi materie** (1855), operă ce are numeroase ediţii.

Tot între materialişti e biologul german Ernst Haeckel care, îndeosebi în *Enigmele universului* are un mare ecou. În ceea ce priveşte confuzia de gândire la materialişti, Friderich Paulsen, în *Introducere în filosofie*, a relevat la Büchner înţelesuri deosebite ale sufletului, înţelesuri chiar antimaterialiste uneori: astfel, sufletul e aici tot una cu mişcarea, aici produsul mişcării (deci formele ecvativă şi atributivă ale materialismului.); alteori, în sfârşit, el e unit cu mişcarea (un fel de dualism).

Materialismul nu mai e azi, firește. susţinut integral, dar el mai stăruie încă mai ales la unii oameni de ştiinţă, ca de pildă la Felix le Dantec. O serie de studii s-au întreprins în timpurile din urmă în revista *Le materialisme*, unde întâlnim toate aspectele acestuia. O contribuţie preţioasă a dat în această direcţie Henri Bergson. Nu intrăm însă în amănunte, ci încercăm a întreprinde acum o critică asupra materialismului. Reamintim însă înainte de această operaţie o regulă de metodă pe care ne-am impus-o la începutul expunerilor noastre: prezentarea neutră, obiectivă şi imparţială. Potrivit acestei metode, o critică a materialismului cere de la noi o descriere neutră şi completă mai întâi a fenomenului cercetat şi mai apoi analiza lui obiectivă.

Întrebarea pe care ne-o punem este: putem reduce psihicul la corporal? Ce proprietăţi are unul şi celălalt? Să pornim de la experienţa nemijlocită, de la analiza fenomenologică. Procedând astfel vom constata o deosebire radicală între ele. Experienţa ne impune aspectul eterogen al sufletului faţă de corp. Şi găsim anume şase deosebiri fundamentale între acestea două:

1) Sufletul nu e întins şi propriu-zis nici localizabil în spaţiu.

2) Fiindcă fenomenul sufletesc nu are întindere, el nu se poate măsura direct, ci numai indirect, prin procesele fizice ce-l însoţesc.

3) El nu e perceptibil prin organele senzoriale.

4) Pe câtă vreme corpul e dat nemijlocit tuturora, sufletul nu e constatat direct şi nemijlocit decât de fiecare în sine, pentru sine.

5) Sufletul nu are elemente constante cum sunt în lumea materială atomii. Atomismul psihologic de care se vorbeşte nu e decât o transpunere falsă a unei concepţii din lumea materială.

6) Sufletul nu e compus din părţi, din mici suflete. Ideile, reprezentările etc. nu sunt elemente independente, ce ar exista de sine, ci numai într-o conştiinţă.

În rezumat, limitându-ne la experienţa nemijlocită între suflet şi corp, constatăm deosebiri radicale: ele sunt eterogene; din lumea corporală nu se aplică nici o proprietate la cea sufletească. Dar tot din experienţă nemijlocit mai constatăm

---

* Vezi Ludwig Büchner, *Forţă şi materie. Istorie şi filosofie naturală*. Editura Socec & Comp, Bucureşti, f. a. (n. edit.)

încă un fapt, şi anume: între suflet şi corp există o legătură intimă, aşa de strânsă încât şi sufletul depinde de corp, dar şi corpul depinde de suflet. În general, există acest raport de influenţare reciprocă. De exemplu, în ce priveşte influenţa spiritului asupra corpului sunt misticii, la care reprezentarea lui Hristos pe cruce produce anumite situaţii sufleteşti interioare, de adevărată suferinţă cu El. Dar experienţa nu admite decât o reciprocitate de influenţare, iar nicidecum o reducere a unuia din termeni la celălalt. Ea nu spune de ce natură e dependenţa dintre ele şi atunci e obligată teoria să respecte faptele. Materialismul însă invocă alte argumente.

Două sunt dovezile sale mai puternice: I. din cosmologie, II. din antropologie.

I. *Dovada cosmologică*

În economia universului psihicul are un rol secundar faţă de imensitatea lumii *materiale*. Există un număr infinit de aştri de dimensiuni uriaşe, cu puteri mecanice strivitoare: totul e numai materie. În oceanul acesta de materie, parte incandescentă, parte stinsă, pământul nu e decât o picătură. Şi aici înregistrăm o apariţie târzie a materiei organice, a organismelor şi apoi a omului cu un sistem nervos. Câtă disproporţie spaţială şi temporală între aceste două lumi: cea materială imensă, eternă; cea psihică, redusă limitată. Spectacolul acesta al universului ne dă îndeajuns dreptul să socotim o lume corporală cu putinţă să existe independent; putem concepe existenţa materiei fără spirit, în nici un caz pe aceea a spiritului fără de corp.

II. Al doilea argument, cel *antropologic* îl dezvoltă în amănunte biologia. Sufletul, în cantitatea, ca şi în calitatea lui, e dependent de mărimea şi structura encefalului: după dezvoltarea şi înfăţişarea creierului variază şi proprietăţile sufletului. Medicina, la rându-i, din cazurile patologice arată cum vătămarea sau distrugerea unor porţiuni determinate din substanţa nervoasă au ca urmare tulburarea sau dispariţia chiar a funcţiilor sufleteşti corespunzătoare. E drept acum că entuziasmul de altădată pentru celebrele „localizări" cerebrale a scăzut; dar, în general, e confirmată îndeajuns dependenţa psihicului de funcţiile fiziologice. Cercetările mai recente asupra feluritelor glande din organismul nostru întăresc afirmaţia de mai sus; aşa, bunăoară, e de ajuns ca una din glandele acestea să secreteze mai mult sau mai puţin ca o puternică tulburare să se producă inevitabil în funcţiile sufleteşti. Şi atunci ce mai putem răspunde?

Să examinăm însă critic cele trei forme ale materialismului.

Prima obiecţie antimaterialistă este de ordin epistemologic. În adevăr, filosofia modernă e îndeosebi o teorie a cunoaşterii, care, de la Kant, posedă un argument ce pare zdrobitor. Argumentul a fost dezvoltat şi de filosoful pesimist Arthur Schopenhauer: a cunoaşte un obiect e a avea reprezentarea lui, adică a avea un conţinut de conştiinţă. Materia, întrucât e cunoscută, este un conţinut de conştiinţă şi nimic altceva. Nu conştiinţa e produs al materiei, ci materia e un produs al conştiinţei. Acest argument, atât de convingător pentru unii, nu are nici

o valoare pentru alţii. El e numai amuzant, dar e de o forţă slabă, căci 1) dacă orice existenţă e o simplă reprezentare, atunci şi sufletul celorlalţi care se manifestă pentru mine nu direct, ci indirect, nu e decât tot o simplă reprezentare. Şi atunci nu există decât conştiinţa mea. Acesta e însă *solipsismul*: nu exist decât eu. 2) Este fapt de experienţă nemijlocită, ştiut adică de toţi, că orice fapt de conştiinţă, orice experienţă e limitată, având adică un început, o evoluţie şi un sfârşit, ca şi fenomenele fizice; dar este acest fenomen dovada sigură de dependenţa absolută şi nelimitată a sufletului de corp? Nu! Şi pentru a dovedi aceasta nici n-avem nevoie să recurgem la teoria cunoaşterii, unde am găsit motivele de combatere a idealismului filosofic pur: când zic „floarea miroase", nu înţeleg că reprezentarea ei miroase etc. etc., ci e suficient a ne menţine în cadrul ontologic şi, constatând slăbiciunea materialismului, afirmăm că în adevăr lumea corporală este o reprezentare a noastră, dar mai este şi ceva în sine, mai mult decât reprezentarea. 3) Tot aşa răspundem şi materialismului cauzativ, că manifestările spirituale se produc cu efecte corporale, dar nu se limitează la ele.

Să cercetăm cele trei forme de materialism: ecvativ, atributiv şi cauzativ[2].

I. Cel *ecvativ*: sufletul e tot o realitate, ca şi corpul, dar de o natură mai fină etc. În susţinerea acestuia, cugetarea modernă a renunţat la vechile argumente. În schimb, a adus un argument ca, de pildă, cel al lui Karl Vogt, care a scandalizat: „sufletul e o secreţie a materiei, a corpului ca, de pildă, saliva, urina" etc. Creierul (substanţă corporală) secretă sufletul (gândire, inteligenţă etc.). Argumentul acesta l-a făcut pe filosoful Lotze din secolul al XIX-lea să obiecteze: dacă sufletul e o secreţie cerebrală, ca şi celelalte secreţii ale altor organe, ar urma ca şi el să fie perceput şi chiar să fie prins într-o eprubetă în care apoi să putem produce oarecare reacţii chimice. Dar mai departe: ce era sufletul mai înainte de a fi secretat de creier. Sau era nematerial: şi atunci creierul nu-l produce, ci sufletul însuşi se manifestă în creier; sau era tot material, şi atunci nu vedem cum din simpla secreţie se face din materie ceva imaterial, ceva cu conştiinţă.

II. *Materialismul atributiv*: sufletul e numai un atribut al corpului. Neputând reduce desăvârşit sufletul în corp, materialismul face din el doar o proprietate, un atribut al acestuia, cum ar fi şi electricitatea ori magnetismul. Şi cum procesul cel mai general răspândit e mişcarea, sufletul ar fi o mişcare a corpului: el e o vibraţie a sistemului nervos. El e ca şi forţa, legat de materie. E o energie universală. Aici vedem însă o nedumerire: mişcarea, ca orice schimbare în spaţiu e perceptibilă; sufletul însă nu e perceput. El e deosebit cu totul de corp, după cum am văzut din descrierea noastră. Există o diferenţă mare între mişcarea corporală şi suflet. Acestea fiind opuse, nu putem reduce sufletul la corp. La microscop fiind privit creierul, observăm în el mişcări; dinăuntru dacă îl privim (în sens figurat zicem că-l privim), constatăm nu mişcări, ci stări sufleteşti date nemijlocit. Şi chiar dacă nu-l putem localiza (teorii asupra localizării au fost mai multe; în Antichitate, Aristotel îl localizase în inimă), ştim totuşi că sufletul există. Avea dar dreptate Descartes să considere cele două substanţe (suflet şi corp) absolut distincte. La acestea,

materialismul răspunde. În fond, sufletul e tot mişcare, dar apare ca realitate de sine, după cum în fizică apar deosebite de mişcare electricitatea, lumina, căldura etc., deşi în realitate toate sunt mişcare, sunt ondulaţii care se prezintă ca sunet, culoare, căldură etc. după organele cu care le percepem.

În sine, realitatea e numai mişcare; ea apare însă sub formă de calităţi. Fizica are dreptate: ea admite o conştiinţă căreia îi apar fenomenele (lumină, sunet etc.). Dar ce sens are să spui că sufletul e în sine mişcare, dar apare ca conştiinţă (stări psihice)? Aici, propriu-zis, se dublează mişcarea de care vorbeşte: ea e mişcare (sufletul) şi îşi apare sieşi suflet. Teoria se suprimă deci pe tema acestui cerc vicios.

III. *Materialismul cauzativ* susţine că sufletul e un produs al materiei organizate. În acesta se încadrează cele două argumente de care am vorbit: cel cosmologic şi cel ontologic. Prin acestea se recunoaşte natura specifică a sufletului; i se răpeşte însă autonomia. Să examinăm cele două dovezi ale sale:

1) Sufletul e o apariţie târzie a unei evoluţii lente în univers;

2) Sufletul e dependent de cantitatea, calitatea şi variaţia materiei cenuşii a scoarţei cerebrale.

Argumentului cosmologic îi aducem obiecţia următoare: chiar dacă sufletul presupune o lungă evoluţie a materiei anorganice şi apoi a celei organice, aceasta nu înseamnă că sufletul e un produs secundar al corpului. Acest argument s-ar putea întrebuinţa chiar împotriva materialismului, el ar pleda mai mult pentru superioritatea sufletului; dacă sufletul e produs aşa de târziu, aceasta dovedeşte importanţa lui, care a necesitat condiţii de aşa proporţie. Şi apoi: ce ar însemna o imensitate oarbă, faţă de o conştiinţă, fie ea şi efemeră? O altă obiecţie se aduce însă materialismului: experienţa arată profunda deosebire de natură între fenomenele corporale şi cele sufleteşti; apoi între ele un raport intim, dar nu favorabil materialismului. Putem de aici admite că materia nu e condiţia de existenţă, ci numai de manifestare a sufletului. Creierul oferă doar condiţia de exteriorizare a sufletului, nu pe cea de existenţă. Leziunea, bunăoară, nu împiedică decât manifestarea unei funcţii sufleteşti. Se poate respecta autonomia vieţii sufleteşti. Împotriva materialismului cel care a dus o campanie mai vie e Henri Bergson. Dar mai departe se obiectează că producerea sufletului de către creier e împotriva principiului cauzalităţii însuşi: ceva trebuie să dea cauza, ceva să sufere efectul. Care e, în cazul nostru, acea realitate asupra căreia, acţionând, creierul să producă sufletul? Asupra sa? Atunci creierul îşi dă atribute de Dumnezeu: el creează sufletul? Dar sufletul – care e creat – e diferit de creier – creatorul. Am avea deci creaţia a ceva eterogen. El nu poate crea ceva material (ceea ce ar fi mai natural, mai uşor); cum poate el însă crea ceva imaterial (supranatural, imposibil de conceput). Cum putem atribui corpului o proprietate eterogenă? În natură nu există decât proprietăţi materiale. Ultimul care critică materialismul e Lotze: unitatea conştiinţei nu poate fi explicată material. E ceva primordial, ea preexistă.

Ea nu poate veni după stările sufleteşti; acestea nu pot exista independent, ci numai într-o conştiinţă, aceasta fiind presupusă de părţi (stări sufleteşti).

În rezumat: argumentele materiale, oricât de seducătoare ar părea ele, nu pot rezista. Suntem forţaţi să admitem pe baza experienţei nemijlocite, o deosebire radicală, ireductibilă, între cele două realităţi: o lume corporală, o alta spirituală. Dualismul se menţine imperios. Totuşi, vom înlocui pe cel clasic, al substanţelor, cu unul modern, cel fenomenal. El poate fi susţinut, însă înlocuit. Fapt e că oricare explicaţie s-ar încerca în această direcţie, trebuie să ţină seama de caracterul ireductibil al celor două realităţi.

PRELEGEREA a XXXII-a
EPOCA DE PREDOMINARE A TEORIEI CUNOAŞTERII

În ultimele prelegeri am examinat filosofia ca metafizică în filosofia modernă, ocupându-ne îndeosebi de latura ontologică a acesteia, fiind mai caracteristică decât cea cosmologică. Am subliniat cu această ocazie încercările noii cugetări de a reface vechiul motiv metafizic. Elementul original al metafizicii moderne e, am văzut, respectul faţă de noua ştiinţă mecanică a naturii, care s-a constituit independent atât de filosofia veche – reprezentată de scolasticism şi filosofia creştină a Evului Mediu –, cât şi de cea modernă, care încă nu exista. Consecinţa fu că, o dată constituită, filosofia modernă e nevoită să determine cu perspicacitate analitică natura corpului şi a sufletului, evitând confuzia dintre ele, confuzie ce era în dauna corectei cunoaşteri a acestora, deoarece, prin admiterea intervenţiei unor cauze nemateriale în lumea corporală, excludea cunoaşterea exactă a proceselor fizice; la fel era cazul cu cunoaşterea sufletului: filosofia modernă caută să-l determine independent de amestecul factorilor corporali. Aşa înţelegem de ce filosofia modernă a început printr-o metafizică dualistă; apoi, în arsenalul său, ea are ca piesă principală noţiunea de substanţă pe care o determină în aşa fel, încât să asigure independenţa celor două realităţi: suflet – corp sau spirit –materie. Substanţă e ceea ce există prin sine, atât în ordinea existenţei, cât şi în cea a cunoaşterii. Asemenea, alături de conceptul fundamental de substanţă, metafizica modernă mai utilizează un anumit concept al cauzalităţii, acesta tot fundamental. Sensul metafizic al cauzalităţii e cel analitic, la care putem ajunge printr-o interpretare logică sau matematică. Acesta comportă dar o transpunere din domeniul logic în cel metafizic. Prin urmare, două sunt caracterele conceptului fundamental de cauzalitate în filosofia modernă: 1) e analitic; în cauză este cuprins şi efectul, pe care-l putem prevedea, aşa cum din noţiunea de triunghi decurg cele două unghiuri drepte; 2) e o transpunere logică; raportul cauzalităţii e identic cu cel logic, matematic.

Aspectul dualist al metafizicii moderne, dublat de anumita concepţie a substanţei şi a cauzalităţii încheie însă în sine şi anumite lacune pentru dezlegarea

cărora filosofia modernă va face mari sforțări. Ea va prezenta într-un timp relativ scurt noi construcții metafizice (numai într-o perioadă de 150 de ani, deci cam cât perioada primă a filosofiei grecești: perioada presocratică).

Dualismul închidea în adevăr o primă dificultate în greutatea de a putea înțelege raportul cauzal (influențare) între substanțe eterogene, dată fiind natura metafizică a conceptului de substanță (ceea ce e există independent, prin sine) și apoi datorită noțiunii de cauzalitate: efectul e cuprins în cauză. Cum se poate – e întrebarea – ca într-o natură psihică să fie cuprins un efect material și viceversa? Greutatea de a înlătura dualismul – această înlăturare se impunea – se nimicește treptat însă și anume: filosofia modernă va descoperi curând slăbiciunea conceptului de substanță și obscuritatea celui de cauzalitate. Vom avea dar treptat, în locul dualismului cartezian, monismul identității (al lui Spinoza), monismul spiritualist (al lui Leibniz) și, în fine, materialismul. Totuși rezultatul tuturor acestor străduințe zadarnice de a înlătura dificultatea conceptului dualist – dualism impus de noua știință a naturii – e că se va compromite atât conceptul de substanță, cât și cel analitic de cauzalitate. Mai mult, însăși obiectivitatea gândirii va fi clătinată.

Toate aceste insuccese ale metafizicii moderne, metafizică ce se va dizolva mult mai repede decât cea veche, care avusese epocă de predominare strălucită, pun în lumină o nouă putere de cunoaștere a realității (diferită de cunoașterea metafizică ce pretindea a ajunge la cunoașterea adevăratei realități prin mijloace superioare experienței sensibile).

Avea să se producă acum, când metafizica era compromisă, o întoarcere a reflecției spiritului omenesc de la obiectul de cunoscut, cum procedase până acum metafizica, la subiectul cunoscător, adică asupra-și (cum va proceda teoria cunoașterii). Se constituie cu alte cuvinte cea de-a doua formă a filosofiei ca știință a principiilor. Fapt pe care l-am revelat adesea e că de câte ori cugetarea umană s-a aflat în situația de a-i fi cu neputință de a-și explica lumea pe calea metafizică, ea s-a îndreptat pe cealaltă cale, pe cea a teoriei cunoașterii. Așa s-a întâmplat în Antichitate, așa se întâmplă acum în filosofia modernă. În timp însă ce Antichitatea a constituit epoca de predominare a metafizicii, timpurile moderne se caracterizează printr-o predominare a teoriei cunoașterii. Dar, după cum în Antichitate criza, fermentul ruinător al metafizicii a constituit o teorie a cunoașterii, tot această teorie a cunoașterii va ruina cu mai mare putere dizolvantă și repeziciune metafizica în cugetarea modernă.

Și, ciudat: ea pare și acum, la început, un bun aliat al metafizicii, anume prin direcția dogmatică absolutistă a problemei valorii, direcția opusă relativismului.

Reamintim acum, înainte de a intra în expunerea teoriei cunoașterii în filosofia modernă, punctele de vedere după care altădată am clasat soluțiile principale ale problemei epistemologice din teoria cunoașterii. Am spus atunci că orice cunoștință poate fi privită din trei puncte de vedere: originea (mijloacele), valoarea și limitele (obiectul) cunoștințelor noastre.

Am relevat asemeni că aspectul principal în această problemă îl oferă latura justificativă (valoarea: ce încredere putem acorda cunoştinţelor noastre?).

Totuşi problema justificativă e şi ea independentă de celelalte două: genetică (originea, mijloacele cunoştinţei) şi limitativă (care este limita, care e obiectul său?).

Am împărţit mai întâi soluţiile diferite ale problemei valorii în două mari direcţii: absolutismul (dogmatismul) şi relativismul. Din acest punct de vedere constatăm o deosebire marcantă între filosofia veche şi cea modernă, anume: absolutismul vechi este spontan, naiv; cel nou e critic, reflectat. Între absolutismul vechi (spontan şi naiv) şi cel nou (critic şi reflectat) se intercalează o puternică mişcare pentru relativism.

După izvoarele lor de cunoaştere, aceste direcţii se subdivid apoi în mai multe ramuri:

Absolutismul naiv se subîmparte astfel în raţionalism empirism, intuiţionism, fideism; toate acestea susţinându-i valoarea sigură de adevăr a cunoştinţelor noastre.

Relativismul – doctrină care afirmă că cunoştinţele noastre nu au valoare în sine, ci sunt relative la subiectul cunoscător – poate fi individual (scepticism sau solipsism) şi generic (după înţelesul subiectului cunoscător luat nu individual, ci în bloc). Empirismul care poate fi: empirism naiv sau critic şi raţionalism critic sau formal (criticism).

Noul criticism e o doctrină ce se constituie în secolul al XX-lea sub formele: filosofia credinţei sau a sentimentului (romantism), transcendentalismul logic (Rickert), intuiţionismul critic (Bergson) şi neorealismul contemporan.

Până în secolul al XIX-lea nu avem constituit în teoria cunoaşterii din dogmatism decât: raţionalismul, empirismul şi criticismul.

Noul absolutism sau dogmatism reflectat apare după secolul al XIX-lea.

În ceea ce priveşte obiectul cunoaşterii (problema limitelor) avem două direcţii: relativismul şi idealismul. După realism, cunoştinţele noastre prind realitatea, ele sunt deci obiective; după idealism, 1) realitatea e o reprezentare şi nimic mai mult (idealismul propriu-zis); 2) realitatea constă în reprezentări (căci a exista este a fi reprezentat); dar o asemenea realitate, confundată cu reprezentarea, nu e cea adevărată; în afară de aceasta există o alta, transcendentă (suprasensibilă), care însă nu poate fi accesibilă cunoaşterii noastre. Există dar o realitate — cea adevărată; ea nu poate fi însă cunoscută. Acesta e *fenomenalismul* sau *fenomenismul*: e un agnosticism – nu cunoaştem şi nici nu vom cunoaşte niciodată adevărata realitate (*ignorabimus*).

Să cercetăm acum din ce motive se impune în cugetarea modernă teoria cunoaşterii şi cum la început ea favorizează metafizica pentru ca mai apoi să devină duşmanul cel mai neîmpăcat al acesteia. Filosofia modernă are înaintea sa două mari fapte culturale: 1) noua ştiinţă a naturii, 2) credinţa tradiţională. În această situaţie, filosofia modernă trebuia să ducă noua-i reflecţie asupra mijloacelor de cunoaştere. Ştiinţa naturii se prezenta ca o intimă colaborare între experienţă, care dă concretul, şi gândire, care garantează caracterele de necesitate şi universalitate ale cunoştinţelor noastre. În filosofia modernă ajunge a fi o axiomă

că experienţa dă realitatea concretă, dar are dezavantajul că nu oferă caracterele de necesitate şi universalitate ce trebuie să prezinte orice cunoştinţă.

Singură experienţa nu garantează necesitatea şi universalitatea acestora. În adevăr, experienţa dă contingentul, nu necesarul şi particularul, nu generalul. Afirmaţiile ei sunt dar ipotetice, nu apodictice. Gândirea însă (raţiunea), prin definiţie, e capabilă a da cunoştinţei, ea singură, caracterul de necesitate şi universalitate. Ea dă adevăruri eterne.

Aşadar, cunoştinţe adevărate nu pot rezulta decât din colaborarea intimă între experienţă şi gândire. Una fără de cealaltă însă nu e suficientă.

Era aici însă o problemă care neapărat trebuia să se pună: cum se face că gândirea se aplică la realitate? Cum ascultă realitatea de legile gândirii? Existau pentru această întrebare două răspunsuri categorice şi unul conciliant:

1) Experienţa ascultă de legile gândirii, căci experienţa însăşi este o gândire confuză, care, dacă este analizată, devine gândire adevărată, aşa încât realitatea e logică (soluţia raţionalistă).

2) Experienţa şi gândirea concordă, căci gândirea nu e altceva decât o prelucrare prin abstracţie şi generalizare a experienţei, a materiei sensibile. Aşa fiind, nu ne-ar mai putea mira faptul problematic al coincidenţei între realitate, existenţă şi gândire.

3) De notat e că şi pentru empirism, ca şi pentru raţionalism, datele exprimă mai mult afectarea organelor.

Raţionalismul după astfel de consideraţii, ajunge la o soluţie absolutistă: gândirea e capabilă să exprime singură realitatea, pe când empirismul va ajunge la concluzia că ştiinţa nu e absolută, căci cunoştinţele noastre nu se referă decât la prezent, nu şi la trecut şi viitor.

Se vede dar cum, din încercarea de justificare a ştiinţei, numai raţionalismul reuşeşte, în timp ce empirismul încheie prin a nega valoarea cunoştinţelor noastre.

Mai târziu, empirismul va fi sprijinit de fenomenism, care se bazează pe experienţă. Concluzia e aceeaşi: pretenţiile ştiinţei nu sunt întemeiate. Dimpotrivă, raţionalismul, făcând din realitate obiect de pură gândire, apropie realitatea de gândire. Mai mult: e aceeaşi gândire matematică ce justifică valoarea ştiinţei (arătând că realitatea corespunde legilor gândirii), în domeniul credinţei va justifica metafizica: posibilitatea unei împăcări a credinţei cu ştiinţa, ambele avându-şi un domeniu dincolo de realitatea sensibilă.

Transformarea cea mai radicală însă a filosofiei moderne are loc în soluţia criticistă (raţionalism critic formal).

Criticismul e cea dintâi biruinţă a teoriei cunoaşterii, pe care o ridică la rangul de ştiinţă fundamentală, făcând din ea o disciplină fundamentală, căci prin ea crede a fi reuşit a justifica pretenţia de obiectivitate a ştiinţei. CUM? Salvând din raţionalism ceea ce mai putea fi salvat. Pentru aceasta acceptă necesitatea şi

universalitatea cunoştinţelor venite pe calea gândirii, dar se acceptă că raţiunea, prin ea însăşi, prinde realitatea; aceasta e dată de experienţă care însă, fiind un simplu agregat de date fără legătură, nu asigură valoare de adevăr a cunoştinţei. Gândirea e aceea care prin funcţia ei de unificare, de sinteză a datelor experienţei să garanteze valoarea lor. Gândirea e deci o formă pe care o îmbracă oricare din datele experienţei spre a da haosului o armonie, un cosmos.

Pentru a înţelege însă structura teoriei cunoaşterii trebuie să avem în vedere un element cartezian: gândirea trebuie să-şi asigure un punct de plecare evident. Aceasta era la Descartes acel *cogito*: nemijlocit cunoscute sunt cunoştinţele şi conţinuturile ei (stările). Mă pot îndoi de orice, dar de faptul îndoielii însăşi nu mă pot îndoi. *Cogito ergo sum.* Aici crede Descartes a fi descoperit acel punct de plecare evident, acum putea să procedeze fără prejudecăţi. În acest principiu se ascunde însă o primejdie. El părea că asigură punctul de plecare evident. În realitate, avea să ruineze concepţia sa. Aici se aflau ascunse relativismul, fenomenismul. Subiectivismul de mai târziu. De aici, avea să decurgă întreg dramatismul filosofiei moderne.

Totuşi, am văzut cum la început raţionalismul părea că justifică ştiinţa. Problema era: cum se face că realitatea ascultă de gândire? Descartes credea că asigură valoarea raţiunii, bazat pe autoritatea acesteia. Mai întâi, el asigură realitatea gândirii însăşi. Prin procedeul său Descartes este iniţiatorul criticii. Din lupta îndoielii iese întărită conştiinţa. Existenţa gândirii iese din îndoială: *Dubito ergo cogito.* Dar ce e această gândire a cărei realitate decurge din însăşi poziţia de gândire. Să notăm că el dă gândirii un înţeles general: pe lângă idei, aceasta mai cuprinde voinţa şi afectele.

Printre idei descoperă Descartes o categorie specială din care face să derive motivul raţionalist. Care sunt notele acestui raţionalism?

1) Cunoştinţa raţională e *necesară şi universală*, clară şi distinctă, *fiindcă decurge din gândire.*

2) Decurgând din gândire, *cunoştinţele sunt înnăscute.*

3) Înnăscute fiind, *ele sunt o activitate spontană.*

4) Fiind activitate spontană *ele se petrec după anume legi.*

5) *Sunt aceleaşi la toţi.* Aşadar: nativism, activism, legalism, universalism sunt notele raţionalismului. Rezultatul activităţii raţiunii e acelaşi la toţi în ordinea teoretică şi în cea practică.

De ce aceste cunoştinţe prin raţiune sunt însă necesare şi universale? Descartes încercă o justificare. El distinge mai întâi: idei care vin din afară (*adventice*), idei din imagini şi idei înnăscute. Printre acestea din urmă el găseşte trei care-l preocupă: ideea de Dumnezeu, ideea de substanţă, ideea de cauzalitate, adică tocmai cele trei idei fundamentale ale metafizicii. Până aici el se prezintă critic. De acum încolo însă devine dogmatic. Cunoştinţa raţională spune el e necesară şi universală. Orice cunoştinţă necesară şi universală e şi obiectivă, exprimă natura lucrurilor, ea poate reda adevărata realitate (metafizică), ea satisface însăşi religia. Valoarea obiectivă a gândirii e dogma raţională, întâlnită la

Descartes, ca şi la Platon. (Nu putem cunoaşte decât ceea ce există: nonexistenţa nu poate fi cunoscută.) Pe baza acestei convingeri dogmatice Descartes iese din cercul conştiinţei în care se afla închis. Dacă nu am păşi de la realitatea cugetării şi a existenţei acesteia la existenţa noastră, a materiei, am rămâne închişi în conştiinţă, adică întreaga noastră conştiinţă s-ar reduce la datele raţiunii, ale subiectivităţii. Spre a ieşi de aici, Descartes recurge la concepţia dogmatică a existenţei lui Dumnezeu, în sprijinul căreia aduce trei argumente:

1) Realitatea decurge din gândirea necesară şi universală. Mai întâi el caută să asigure realitatea unei gândiri, unui prim adevăr pe care îl întemeiază pe ideea veracităţii lui Dumnezeu. El porneşte de la îndoială, cu care asigură existenţa gândirii lui, precum şi existenţa lui Dumnezeu: Sunt o fiinţă imperfectă (căci mă îndoiesc); am totuşi ideea de perfecţiune, de unde mi-ar putea veni o astfel de idee? De la mine? Atunci aş fi infinit şi perfect, ceea ce nu sunt. Ea nu poate veni decât de la o fiinţă infinită, perfectă, Dumnezeu.

2) În orice cauză trebuie să fie atâta realitate actuală câtă realitate este şi în ideea despre ea în cauza ce a produs-o; eu n-am atâta realitate actuală câtă e în ideea mea în perfecţiune; trebuie să-mi vină de la o altă cauză, care să aibă în sine atâta realitate câtă e în ideea mea. Această lege a cauzalităţii e principiul mijlocitor al ieşirii din conştiinţă. Acea cauză perfectă e dar Dumnezeu.

3) Un alt argument aduce însă Descartes. Existenţa este o perfecţiune. Dumnezeu e perfect în cel mai înalt grad, este de cea mai mare perfecţiune. Un Dumnezeu neperfect n-ar exista. Dar Dumnezeu e perfect. Deci Dumnezeu există. Acest al treilea argument este cel zis ontologic pe care-l cunoaştem de la Anselm de Canterbury: din ideea de Dumnezeu ca fiinţă perfectă trecem la existenţa lui şi apoi mai departe – nu pot gândi pe Dumnezeu decât ca o fiinţă perfectă. Perfecţiunea implică însă existenţa, căci a fi imperfect înseamnă a nu exista.

Asigurând existenţa unei fiinţe perfecte, Descartes porneşte mai departe: acea fiinţă perfectă nu mă poate înşela; cade deci ipoteza Dumnezeului înşelător (*deus deceptor*). Pot deci acorda deplină încredere ideilor înnăscute, între care, afară de acea de Dumnezeu, mai sunt: cea despre corp şi cea despre suflet (care sunt substanţe).

Construcţia raţionalistă are, cum vedem, ceva grandios în unitatea ei, dar are şi lacune: ea conţine nesiguranţe ce vor fi exploatate de empirişti, ruinând astfel raţionalismul, pe care criticismul va încerca să-l salveze. Două slăbiciuni, două insuficienţe – dacă trecem cu vederea afirmaţia fundamentală că gândirea e o activitate spontană – mai cuprinde raţionalismul: 1) teoria ideilor înnăscute şi 2) teoria realităţii ideilor înnăscute (Dumnezeu substanţă, cauzalitate). cea dintâi a fost supusă unui atac al empirismului. Obiecţia lui John Locke consta în negarea ideilor înnăscute: dacă ideile raţionale sunt înnăscute, ar urma ca ele să existe la toţi oamenii (la primitivi şi copii chiar). Fapt e însă că aceste idei sunt produsul unor abstracţiuni. Şi chiar dacă s-ar găsi la toţi, aceasta nu s-ar putea explica prin

nativismul lor, ci prin faptul că sunt câştigate de oricine, de specie: ceea ce pentru specie e câştigat, apare individului ca idei înnăscute.

Însuşi Descartes, în faţa obiecţiilor contemporanilor săi, a fost nevoit să revină, spunând că nu ideile chiar, ci dispoziţii anume sunt înnăscute. O altă concesie face raţionalismul cu Leibniz: nimic nu e în intelect ceea ce mai înainte să nu fi fost în simţuri, spune şi acesta ca şi Locke, dar adaugă *nisi ipse intellectus*, adică nimic afară de intelectul însuşi. Inteligenţa are o structură ireductibilă, ea e posesoarea ideilor înnăscute ce preexistă virtual, constituind osatura gândirii noastre. La Leibniz mai intervine însă şi distincţia între conştient şi inconştient (acest din urmă termen constituie o noţiune originală a lui pentru psihologie). Experienţa trezeşte principiul raţional din inconştient. S-ar părea că se face o concesie radicală: numai dispoziţiile sunt înnăscute. Pentru Leibniz, monada e o substanţă (adică e independentă), se manifestă spontan, nu din impuls exterior: ea nu are ferestre. Pentru el, totul e înnăscut sub formă virtuală; nici percepţiile chiar nu sunt înnăscute decât virtual. El făcea concesii empirismului, totuşi duce principiul raţionalist al activităţii spontane creatoare la maximum de afirmare: totul vine din interior; dar la început cunoaşterea omului e numai virtuală şi numai treptat se actualizează. Teoria aceasta a activităţii spontane a gândirii şi a dispoziţiilor înnăscute duce la criticismul kantian, care acceptă teoria activităţii spontane a raţionalismului sub numele de forme *a priori* ale intelectului. Pe de altă parte, raţionalismul admite că realitatea materială decurge din ideile noastre.

Dar el e întemeiat pe conceptele de substanţă şi cauzalitate. Conceptul de substanţă va fi în curând minat de empirişti (de exemplu, Locke), iar cel de cauzalitate de sceptici (de exemplu, Hume) şi şcoala asociaţionistă engleză. Critica noţiunii de substanţă şi cauzalitate au în asociaţionism acelaşi motiv. Substanţa nu e o realitate raţională, ci o asociaţie; cauza e un raport între fenomene; ea are loc printr-o repetare a succesiunii temporare; cauză şi efect nu-s realităţi raţionale metafizice, ci sunt asocieri strânse prin repetiţie.

Cauza principală ce ruinează în cele din urmă ştiinţa însăşi stă în empirism. O realitate se va produce însă cu cugetarea puternică a lui Immanuel Kant (criticismul), care admite ideile înnăscute, activitatea intelectului pur ca forme apriorice, refăcând prin aceasta cauzalitatea; iar pe de altă parte admite şi contribuţia de origine empirică, anume că formele apriorice nu ne dau cunoaşterea deplină fără să fie pusă în contact cu materialul sensibil dat de simţuri. Este o fericită fuziune a raţionalismului cu empirismul datorit căreia criticismul se mai cheamă şi empirio-raţionalism.

Cu acestea încheiem noţiunile introductive strict necesare domeniului vast al filosofiei, urmând a fi apoi reluate şi documentate cu amănunte fie din punctul de vedere istoric, având în acest caz istoria filosofiei, fie din punctul de vedere sistematic, având atunci enciclopedia filosofiei, ce se vor trata de aici înainte.

NOTE ŞI COMENTARII

Prefaţă

1) În Cursul introducere în filosofie din 1948 predat de filosof la Facultatea de Filosofie afirma: „Cel pornit să îmbrăţişeze şi să determine obiectul filosofiei, poate retrăi ceea ce s-a întâmplat acelui călugăr dintr-o poveste, care a fost momit de Pasărea Măiastră, când aci, când dincolo, când mai departe, tot mai departe. Şi în fiecare zi porneşte cu puteri proaspete, convins că o va prinde, atât de aproape o aude cântând. Însă din nou pasărea fermecată a sburat şi din nou l-a momit".

Prelegerea I

[Introducere în obiectul şi ramurile filosofiei]

1) „Cuvântul «filosof» s-a strecurat în limba noastră - nota M. Florian în 1922 - pe la mijlocul veacului al XVII-lea, acum vreo 270 de ani, cu prilejul tălmăcirii din slavonă a unui cod de legi, a pravilelor, în vremea slăviţilor voievozi Vasile Lupu şi Matei Basarab. Obârşia lor slavonă sau bizantină ne face să bănuim că înţelesul dăruit termenului de filosof, de către aceste pravile, nu putea fi altul decât cel învechit, în vremea aceea, adică înţelesul medieval: filosoful era privit ca un astrolog sau cititor în stele, străin de realitate şi cam lunatic, un fel de vrăjitor, vândut diavolului, un alchimist care umblă să descopere tainele naturii în scopul de a strămuta, mulţumită «pietrei filosofale», metalele josnice în nobilul şi preţiosul aur". M. Florian, Îndrumare în filosofie. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1922, p. 15.

Prelegerea a II-a

[Caracterul cunoştinţei preştiinţifice şi ale celei ştiinţifice]

1) „Termenul «cunoştinţă» - precizează M. Florian în lucrarea Ştiinţă şi raţionalism (1926), - are două înţelesuri:

a) Cunoştinţa e o intrare în posesia faptelor, este a avea ceva dat, a primi ştire despre ceva, sau în genere, fiindcă nu trebuie să ne limităm la sfera pur intelectuală, a «trăi» ceva. Această «trăire» - termen folosit cu satisfacţie mai ales de antiintelectualiştii germani - se referă nu numai la «contactul» cognitiv cu realitatea, ci la orice contact prin sentiment sau voire, pe scurt, «trăirea» nu e numai o pură cunoştinţă, dar şi o valorificare. Însă atât în cunoştinţa pură cât şi în valorificare avem ceva, deci cunoştinţa de primul înţeles este: a avea ceva. Acest prim înţeles relevă împrejurarea că stă în natura conştiinţei de a primi «informaţii», de a avea ceva nou, de a ieşi din izolarea ei, de a intra în raport de acţiune cu înconjurimea.

b) Cunoştinţa este o înţelegere, o determinare, o clarificare, o precizare a «trăitului», este o gândire a faptului avut, a «informaţiilor» date. Una este doar a avea un fapt, a trăi o situaţie, a valorifica, a lua o atitudine, şi alta este a determina, a înţelege, a gândi, acel fapt, acea situaţie, acea valorificare şi atitudine. (...) Deocamdată distinţia făcută nu pretinde altceva decât a sublinia un fapt, adesea nesocotit, că orice «înţelegere», orice, «gândire», orice «determinare» - termeni sinonimi - presupun ceva care urmează a fi înţeles, gândit sau determinat."

Vezi Mircea Florian, Ştiinţă şi raţionalism. Editura Atelierele grafice Socec & Comp, S.A. Bucureşti, 1926, pp. 33-34; Cunoaştere şi existenţă, Editura Societatea

Română de Filosofie, Bucureşti, 1939; Curs de logică şi epistemologie, vol. IV (1945-1946), litografiat; Ce este cunoştiinţa? Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1947.

Prelegerea a III-a

[Fundamentul real şi fundamentul logic]

1) Profesorul universitar dr. Gh. Al.Cazan cercetând fundamentul filosofiei la Mircea Florian observa că: „Fenomenul «crizei culturii» ridică problema găsirii unor noi fundamente ale culturii în genere, ale filosofiei în special. (...) Căutarea unor alte fundamente decât cele pe care s-au rezemat până nu de mult cultura şi filosofia, ca şi postularea fundamentelor, ilustrează când pesimismul şi neîncrederea în raţiunea umană şi în cultură în genere, în posibilitatea progresului filosofic, când, dimpotrivă, optimismul filosofic." Gh. Al. Cazan, **Fundamentul filosofiei la Mircea Florian**, Editura Politică, Bucureşti, 1971, p. 7.

2) "Ciocnirea empirismului - avertiza M. Florian - şi a raţionalismului în matematică îşi învederează caracterul acut şi insolubil în această dilemă: empirismul matematic loveşte în credinţa că siguranţa matematică e de altă natură decât aceea a unei simple constatări empirice; iar raţionalismul sau apriorismul matematic nu explică de ce matematica, simplă creaţie a spiritului şi decret interior, rămâne în acord aşa de precis cu realitatea sensibilă. (...)

* * *

Obiectul matematic fiind totdeauna universal, iar universalul aparţinând necesar unui individual, urmează ca şi în sfera numerală trebuie să recunoaştem că orice număr sau orice figură sunt atribuite, fără să ne dăm seama, unui lucru vag, ca atare neglijabil, dar, oricum, efectiv. Deci, ordinea matematică nu alcătuieşte un domeniu aparte, refugiul eternului şi universalului, pur inteligibil sau conceptual, ci este indisolubil legată de intuitivitate, de concret, de experienţă". Mircea Florian, **Experienţă şi matematică**, în volumul **Reconstrucţie filosofică**. Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943, pp. 217, 223.

3) „Conştiinţa modernă nota M. Florian - este de la început o conştiinţă metodologică, o conştiinţă revoluţionară. Cum scrie Max Scheler: «Unul din caracterele cele mai esenţiale ale gândirii moderne nu este atât o metodă determinată, ci faptul puternic că pentru prima oară în istoria filosofiei s-a instalat în centrul cercetării problema metodelor»." Mircea Florian analizează principalele metode filosofice din vremea sa: analiza, sinteza, deducţia, inducţia, metoda deductiv-matematică, metoda dialectică, metoda transcendentală, metoda descriptivă sau inductivă, metoda psihologică, metoda intuiţionistă, metoda fenomenologică, metoda dedomenologică. Vezi Mircea Florian, **Filosofie generală**. Editura Garamond, Bucureşti, 1995, capitolul **Metodica filosofiei**, pp. 187-223.

R. Descartes în lucrarea Discurs despre metodă stabileşte cele patru reguli pe care spiritul trebuie să le urmeze "pentru a afla adevărul în ştiinţe":

a) **regula clarităţii** - să nu socotim nimic ca adevărat dacă nu se înfăţişează ca evident prin distincţia şi claritatea sa, distrugătoare de îndoială. Tot ce e clar şi distinct este evident, deci adevărat;

b) regula analizei - să despicăm orice problemă mai grea şi mai complexă în elementele sale simple, uşor de priceput;

c) regula sintezei, care întregeşte analiza - să plecăm de la simplu pentru a reconstrui, a sintetiza complexul analizat;

d) regula enumerării - cercetând natura unui fenomen, să ne asigurăm dacă n-am uitat un caz prin enumerarea tuturor cazurilor privitoare la acel fenomen.

Vezi Mircea Florian, Îndrumare în filosofie. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992.

Prelegerea a IV-a

Obiectul şi definiţia filosofiei

1. „Orice ştiinţă e o ştiinţă de generalităţi; filosofia este o ştiinţă de generalităţi supreme. Legătura-tampon dintre ştiinţele speciale şi filosofice o fac disciplinele ce s-au dezvoltat din belşug în vremea noastră: filosofia matematicii, a naturii, a spiritului, a dreptului, a istoriei etc.".

M. Florian, Filosofia ca disciplină teoretică, în volumul Reconstrucţie filosofică, Bucureşti, 1943, p. 80; Filosofie generală. Editura Garamond, Bucureşti, 1995, pp. 79-110.

2. a) „Filosofia este ştiinţa principiilor sau noţiunilor prime, prin care cunoştinţa şi viaţa dobândesc unitate sistematică sau sunt totalizate, iar ştiinţele pozitive sunt ajutate a-şi armoniza rezultatele cele mai generale". M. Florian, Filosofie generală. Editura Garamond, Bucureşti, 1995, p. 79.

b) „Filosofia este ştiinţa fundamentelor, a principiilor şi legilor cele mai cuprinzătoare ale lumii, fie că această ştiinţă este absolut sigură şi raţională, cum visa vechea metafizică, fie că este ipotetică şi experimentală, cum afirma noua metafizică. Pentru aproape toţi filosofii, filosofia este ştiinţa care se ocupă cu totalitatea, cu sinteza universului, spre deosebire de ştiinţele speciale care se mărginesc la crâmpeie din lume (materia moartă, viaţa, sufletul etc.) (...) Ştiinţa orientează în lume, filosofia orientează asupra lumii; ştiinţa se mărgineşte cu ceea ce este condiţionat şi mărginit, filosofia îmbrăţişează Necondiţionatul şi Infinitul. (...)

c) În înţelesul său general, filosofia pornea de la univers pentru ca să dea o explicaţie obiectivă a tot ce există în el, deci şi o lămurire pozitivă a omului; în înţelesul mai îngust, filosofia porneşte de la om, pentru ca să cerceteze rosturile vieţii sale, putinţa de a fi fericit. (...) Filosofia, în acest al doilea sens, devine o concepţie îndrumătoare a vieţii omului. Pe om îl interesează mai puţin ce se petrece în adâncul infinitului, dar mai mult ce se petrece în adâncul său, care este soarta sa, ce trebuie să facă pentru ca, prin virtute şi fericire, să trăiască în armonie cu semenii săi şi cu lumea".

M. Florian, Îndrumare în filosofie. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, pp. 21-22.

Prelegerea a V-a

[Principalele înţelesuri date de-a lungul timpului filosofiei]

1) „Trei sunt greutăţile speciale - menţiona M. Florian - cu care are de luptat o clasificare a disciplinelor filosofice:

a) O primă greutate este conflictul dintre ştiinţa specială şi filosofie, conflict care provoacă revendicări aspra unora sau altora dintre discipline, întrucât nu se poate

da un verdict drept şi inatacabil în ce priveşte chestiunea - dacă o disciplină este ştiinţifică (special ştiinţifică) sau filosofică (general ştiinţifică). (...)

b) O clasificare a disciplinelor poate săvârşi două erori corelative: sau desparte ceea ce este unit sau uneşte ceea ce este despărţit. (...)

A doua primejdie, care pândeşte mai mult filosofia, este unirea a ceea ce este despărţit, deci este nerespectarea principiului despecializare.

c) Clasificarea disciplinelor filosofice este un corolar al modului de a înţelege obiectul filosofiei. (...)

Filosofia apuseană s-a folosit de trei mari tipuri de clasificare sau de divizare a disciplinelor filosofice: două sunt antice (inclusiv medievale), al treilea tip este modern. Primele două tipuri pot fi numite platonic şi aristotelic. Al treilea tip este cel baconian".

M. Florian, Filosofia generală...., pp. 139-143.

Prelegerea a VI-a

[Principalele înţelesuri date de-a lungul timpului filosofiei]

1) „Metafizica descoperă principiul lumii şi vieţii într-o realitate ce se află dincolo sau înapoia acestora. Această realitate este «superioară» realităţii empirice în care trăim şi poate fi exprimată prin termenul de «esenţă», care vine - ca şi termenul de «existenţă» - de la esse (a fi). (...) Cum arată istoria filosofiei, esenţa are două determinări: substanţa şi cauza primă. Substanţa, care în limba greacă se cheamă ousia, adică derivă tot de la «a fi», înseamnă substratul constant, de sine stătător, care ţine laolaltă proprietăţile unui lucru; iar cauza primă relevă activitatea producătoare a substanţei. (...)"

2) „Teoria cunoaşterii (epistemologia) descoperă principiul explicativ în Spiritul cunoscător, în conştiinţă, pe care o concepe cât mai pur, ca o realitate opusă realităţii sensibile, lumii şi vieţii obişnuite. (...)

În rezumat, principiul lumii şi vieţii, al realităţii empirice sau sensibile, este alcătuit, potrivit metafizicii, din esenţe (substanţe şi cauze), iar, potrivit epistemologiei, dintr-un subiect sau spirit cu activităţi şi legi proprii".

Vezi M. Florian, **Filosofie generală**. Editura Garamond, Bucureşti, 1995; M. Florian, **Metafizica şi problematica ei**. Editura Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1932; M. Florian, **Curs de logică şi epistemologie**, vol. IV, (1945-1946); M. Florian, **Reconstrucţie filosofică**, Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943.

Prelegerea a VII-a

Raportul dintre filosofie şi religie

1) „Metafizica şi religia, oricâte aparente puncte de contact ar avea, exprimă două forme ireductibile ale conştiinţei umane, şi chiar s-ar putea spune că religia e forma de viaţă umană, a cărei particularitate e de a fi de altă origine decât toate celelalte forme. Prin religie, omul e mai mult decât om, prin religie, omul depăşeşte sfera naturală şi participă prin mijloace tot supranaturale, anume prin mistică şi credinţă, la o sferă de existenţă strict transcendentă, oricât s-ar manifesta acesta în ordinea naturală. Pătrunderea transcendentului religios în sfera naturală sau imanentă scapă cauzalităţii raţionale; ea este o acţiune misterioasă, este o «minune». Între cauzalitate, recunoscută şi de metafizică, şi minune e o prăpastie".

Vezi M. Florian, **Antinomiile credinţei. Religie şi filosofie**, în volumul **Scrieri alese**. Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1968, pp. 151-215; M. Florian, **Misticism şi credinţă**. Editura Minerva (B.P.T.), Bucureşti, 1993; M. Florian, **Recesivitatea ca structură a lumii**, vol. II. Editura Fundaţiei PRO, Bucureşti, a se vedea dualismul **Cosmocentrism-antropocentrism. Ştiinţă-religie**, pp. 363-418.

2) „Antropologul englez R.R. Marett, - nota M. Florian - cel dintâi protagonist al preanimismului, vorbeşte cu admiraţie despre un eseu asupra mitului datorat altui antropolog de seamă, Doctorul Malinovski. Acesta ocupându-se de funcţia mitului în psihologia primitivă, arată cât de greşită este concepţia că mitul ar avea un sens explicativ sau etiologic, ca şi cum sălbaticul ar fi un filosof şi n-ar avea altceva mai bun de făcut decât să se scarpine în cap, întrebându-se în faţa a tot ce se întâmplă în jurul său «Pentru ce?».

Funcţia mitului, observa Marett, nu este etiologică, explicativă, ci fidejusivă (*fides* = credinţă, *jubeo* = poruncesc), generatoare de credinţă, de adeziune. Mitul nu dă un aliment curiozităţii teoretice ci întăreşte credinţa".

M. Florian, **Curs Introducere în filosofie**. Litografiat 1947-1948.

Vezi A. Van Gennep, **Formarea legendelor**. Editura Polirom, Iaşi, 1997; Nicolae Petrescu, **Primitivii**. Editura Saecullum I.O., Bucureşti, 2003.

Prelegerea a VIII-a

Epoca de dominare a metafizicii

1) Vezi M. Florian, **Metafizica şi problematica ei**. Editura Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1932; M. Florian, **Metafizica şi arta**. Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1992; M. Florian, **Reconstrucţie filosofică**. Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943.

Prelegerea a IX-a

[Principalele soluţii metafizice]

1) „Două sunt categoriile prin care s-a încercat determinarea realului - substanţa şi cauza. Categoria de substanţă a fost pivotul discuţiei istorice din jurul noţiunii de realitate. Însemnătatea noţiunii de substanţă nu mai apare astăzi în expresia de substanţă (sub-stans), care ar sta dedesubtul transformărilor sau fenomenelor, posedând patru note caracteristice: 1) este ceva cu totul independent, ceva ce nu se mai fundează pe altceva, dar care fundează, susţine toate celelalte categorii (calitate, cantitate, relaţie etc.), devenite atributele ei; 2) este ceva constant, permanent, neschimbător, pe când atributele se pot schimba; 3) este principiul unificator al lucrului, este principiul oarecum coagulant care ţine laolaltă atributele, formând un lucru; 4) în sfârşit, substanţa este activă, în sensul că ea explică modificările pe care ea le suferă, deci ea este cauza propriilor ei modificări".

Vezi Mircea Florian, **Recesivitatea ca structură a lumii**, vol. II. Editura Fundaţia PRO, Bucureşti, 2004.

Prelegerea a X-a

Divinitatea şi criteriul realităţii în metafizică

1) Problema universului sau, cum i se mai spune, problema cosmologică explică originea şi scopul creării Universului în gândirea umană. Distingem o

cosmogonie **spiritualistă**, pentru care materia, formarea stelelor şi a planetelor ar rezulta din condensarea unei energii nemateriale în ea însăşi (Leibniz), şi o cosmogonie **materialistă**, care plasează sistemul material la originea tuturor lucrurilor şi care deduce energia din mişcarea atomilor unii în raport cu alţii (Descartes, Kant, Laplace).

Se vorbeşte de cosmologia greacă înţelegându-se prin aceasta concepţiile filosofilor antici asupra originii şi alcătuirii Universului.

Vezi M. Florian, **Cosmologia elenă**. Editura Paidea, Bucureşti, 1993; P.P. Negulescu, **Problema cosmologică**. Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1968; L. Blaga, **Trilogia cosmologică**. Opere vol. II. Editura Minerva, Bucureşti, 1988.

2) Vezi William James Earle, **Introducere în filosofie**. Editura ALL, Bucureşti, 1999, Capitolul „Filosofia religiei".

Prelegerea a XI-a

Soluţiile problemelor filosofice şi în special ale metafizicii

1) Vezi M. Florian, **Cunoaştere şi existenţă**. Editura Societăţii Române de Filosofie, Bucureşti, 1939; M.Florian, **Reconstrucţie filosofică**. Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943; M. Florian, **Recesivitatea ca structură a lumii**, vol. I. Editura Fundaţia PRO, Bucureşti, 2003, dualismele: **Existenţă - cunoaştere; Existenţă - neant; Existenţă - valoare.**

Mircea Florian a apelat la noţiunea de recesivitate în intenţia de a exprima cât mai exact o concepţie filosofică proprie, care are ca teză centrală ideea că „existenţa se scindează în opoziţii corelative, în contrarii aflate în unitate".

2) „Zeii îl osândiseră pe Sisif să rostogolească într-una o stâncă până în vârful unui munte, de unde piatra cădea dusă de propria ei greutate. Socotiseră cu oarecare dreptate că nu-i pedeapsă mai crâncenă ca munca zadarnică şi fără speranţă. (...) În acea clipă subtilă când omul se apleacă asupra vieţii sale, Sisif, întorcându-se la stâncă, contemplă acel şir de fapte fără legătură care devine propriul său destin, creat de el, unit sub privirea memoriei sale şi, în curând, pecetluit de moarte. Astfel, încredinţat de originea pe deplin omenească a tot ce-i omenesc, orb care vrea să vadă şi care ştie că noaptea nu are sfârşit, el nu se opreşte niciodată. Stânca se rostogoleşte încă şi acum." Albert Camus, **Mitul lui Sisif**. RAO International Publishing Company, Bucureşti, 1994.

3) Vezi Bertrand Russell, **Problemele filosofiei**. Editura ALL, 1998, Capitolul **Aparenţă şi realitate.**

Prelegerea a XII-a

[Soluţiile ontologice. Filosofia Greacă - Heraclit]

1) „Pentru început, lumea este unu, atât timp cât este obiectul gândirii şi al discursului omului. Dacă multiplicitatea ar fi iremediabilă, astfel încât să facă imposibilă spiritului nostru, într-o formă oarecare, unirea părţilor componente şi dacă gândirea noastră nu ar putea-o «exprima» în întregime, raţiunea ar fi asemenea ochilor care încearcă să privească, în acelaşi timp, în direcţii opuse! Dar, de fapt, noi exprimăm întreg realul prin termenul abstract «lume» sau «univers», ce propune în mod expres ca nici o parte să nu fie exclusă din semnificaţia lui". W. James, **Pragmatismul**. Editura Timpul, Iaşi, 2000; idem, **Introducere în filosofie**. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

Mircea Florian aprecia că: „Două mari fapte fundează recesivitatea unului şi dominaţia multiplului: a) veşnica râvnă după unul, permanenta nostalgie a unităţii - nimeni nu caută neîncetat unul, dacă el este dominant; b) multiplu nu poate fi niciodată «unit» complet, ci rămâne rolul reducerii la unu. Se vorbeşte de stăpânirea sau dominarea multiplului de către unul. Limbajul acesta pare că sprijină dominarea unului; în realitate el dovedeşte contrariul, puterea de rezistenţă a multiplului, dominarea lui". M. Florian, **Recesivitatea**, vol. I dualismul **Multiplu - Unu**, pp. 71-78.

2) Bailly în **Dictionnaire Graec - Francais** arată că termenul de **arhè** are următoarele sensuri:

1) început, origine
2) punct de plecare, capăt, extremitate
3) comandă, autoritate, putere.

Vezi W.K.C. Guthrie, **O istorie a filosofiei greceşti**, 2 vol., Editura Universitas, Bucureşti, 1999; Gh. Vlăduţescu, **O enciclopedie a filosofiei greceşti**. Editura Paidea, Bucureşti, 2001; Francis E. Peters, **Termenii filosofiei greceşti**. Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

Prelegerea a XIII-a

Analiza soluţiilor ontologice

1) În gândirea populară veche-greacă, sufletul era conceput în două moduri: ca duh şi ca umbră. Pornind de la constatarea că omul trăieşte cât timp suflă, cât timp inspiră şi expiră aer, s-a considerat suflarea sau duhul ca agent al vieţii. Observându-se apoi fenomenul apariţiei umbrelor celor morţi în vise, inteligenţa populară a conchis că sufletul e umbra care supravieţuieşte corpului.

Aristotel (384-322 î.e.n.), s-a întrebat ce-i sufletul, iar rezultatul reflexiunilor sale le-a expus în trei cărţi intitulate „Despre suflet" (Peri psyche). El considera sufletul „principiul vieţii" (sau entelehia corpului) şi era convins că omul are 3 suflete:

1) pofta - în pântece; 2) curajul - în piept; 3) raţiunea - în cap, toate trei fiind unite.

Prelegerea a XIV-a

Analiza soluţiilor metafizice; Problema cosmologică

1) „În mod tradiţional, prin neoplatonism se înţelege mişcarea filosofică de limbă greacă, care se întinde, cronologic, începând cu prima jumătate a secolului al doilea, până în anul 529 când, prin decret, Iustinian a închis şcoala din Atena. Deşi s-a încetăţenit, o atare denumire nu este destul de potrivită, şi nici aceea de filosofi alexandrini care este atribuită, uneori, celor ce au trăit în această perioadă. Unii istorici au vrut să găndească originile neoplatonismului în interpretarea, dată de Aristotel lui Platon, alţii au crezut că văd în stoicul Posidonius pe cel care ar fi deschis drumul neoplatonismului. (...) Termenul de neoplatonism se aplică filosofiei lui Plotin şi a discipolilor săi mai mult sau mai puţin fideli, cu toţii aveau pentru Platon, dar şi pentru Aristotel şi pentru stoici, o profundă admiraţie". Jean Brun, **Neoplatonismul**. Editura Universitas, Bucureşti, 2000.

2) **NOUS**, termen grec care se traduce prin „intelect" sau „inteligenţă", raţiunea şi în special facultatea aprehensiunii intelectuale, ca distinctă de simpla

cunoaştere empirică. Aristotel face distincţie între **nous pathetikos** (raţiunea pasivă) şi **nous-ul superior**, aspectul nemuritor al sufletului, aflat în relaţie cu nous pathetikos.

Prelegerea a XV-a

Finalismul antic în soluţiile cosmologice (Platon, Aristotel şi Plotin)

1) **Finalismul** afirmă existenţa unei finalităţi generale a Universului. Originea viziunii finaliste i se atribuie lui Anaxagoras, care a vorbit despre o inteligenţă separată (nous), principiu al mişcării şi al ordinii. La Platon, finalismul este prezent într-o dublă perspectivă: dragostea de perfecţiune îl face, pe de o parte, pe Demiurg (divinitate gânditoare şi înzestrată cu voinţă) să plăsmuiască lumea perceptibilă după modelul lumii ideale; pe de altă parte omul este condus (prin eros şi prin dialectică, respectiv pe cale alogică şi pe cale logică, la modul absolut) înspre contemplarea Binelui.

Aristotel afirmă că „tot ceea ce se află în natură, există cu un scop" şi dând scopului o formă; a afirmat că lumea întreagă are drept cel mai înalt scop actul pur, principiu al mişcării şi ordinii, care poate fi comparat cu obiectul iubirii platonice care-l atrage pe îndrăgostit.

2) **Entelehie**, termen inventat de Aristotel, pentru a indica acţiunea împlinită şi perfectă, care şi-a realizat propriul sfârşit.

Entelehia a fost considerată spiritul formativ care dă viaţă unui lucru; uneori, o putere activă ce generează mişcarea în corpurile materiale.

Prelegerea a XVI-a

Introducere în teoria cunoşterii

1) **Teoria cunoaşterii** mai este numită şi **gnoseologie** (gnosis = cunoştinţă) sau noetică (nous = intelect). În limbile europene expresia teoria cunoaşterii este folosită interşanjabil cu **epistemologie**. Cuvântul epistemologie derivă din două cuvinte greceşti: (episteme = cunoaştere) şi (logos = teorie). În lumea antică, episteme este contrariul lui doxa, care înseamnă opinie, ceva ce se apropie de cunoaşterea comună. Epistemologia este înţeleasă ca teorie filosofică a cunoaşterii ştiinţifice, în timp ce gnoseologia are ca obiect totalitatea formelor şi modalităţilor cunoaşterii umane.

Vezi M. Florian, **Ce este Cunoştinţa?** Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1947;] P.P. Negulescu, **Problema cunoaşterii**. Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1969; J. Piaget, **Epistemologia genetică**. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1973; N. Bagdasar, **Teoria cunoştinţei**. Editura Univers enciclopedic, Bucureşti, 1995; I. Pârvu, **Introducere în epistemologie**. Editura Polirom, Iaşi, 1995; **Dicţionar de filosofia cunoaşterii**, 2 volume. Editura Trei, 1999, 2001.

Prelegerea a XVII-a

Probleme şi soluţii epistemologice; Problema genetică

1) **Empirismul** derivă din grecescul „empeiria", care înseamnă experienţă. Experienţa înseamnă întotdeauna experienţa senzorială – adică experienţă ce depinde în mod esenţial de funcţionarea unuia sau mai multora dintre simţurile noastre.

Conform **empirismului** cunoaşterea se formează pe experienţa sensibilă externă (senzaţiile) şi pe cea internă (sentimentele noastre, aşa cum sunt ele trăite). „Empirismul a apărut – precizează Al. Posescu – în filosofie relativ târziu. Din punct de

vedere epistemologic, gândirea filosofică a plecat de la raţionalism şi anume de la un raţionalism care reducea încrederea în posibilitatea gândirii de a descoperi adevărul prin propriile ei puteri. (...) Mai târziu, în filosofia lui Platon şi a lui Aristotel, încrederea de care e vorba a căpătat forma şi întemeierea teoretică a raţionalismului propriu-zis. Empirismul a fost susţinut abia după trei secole de la apariţia filosofiei, de reprezentanţii şcolii epicureice şi stoice.

Cauza care i-a dat naştere a fost constatarea că omul nu ştie despre lucruri decât ceea ce cunoaşte prin simţuri, şi că construcţiile pur mintale, care nu au nici un sprijin empiric, sunt simple închipuiri fără nici o valoare de adevăr. Îndoiala în puterile raţiunii, - care puneau totdeauna capăt discuţiilor, - au fost dar acele care au determinat apariţia empirismului. În această formă primitivă, empirismul nu este totuşi simpla teoretizare a îndoielii în raţiune şi a încrederii în simţuri, ci se prezintă ca o consecinţă logică a concepţiilor etice şi metafizice ale reprezentaţiilor săi". Alexandru Posescu, **Introducere în filosofie**. Editura Garamond, Bucureşti, 2000.

2) **Raţionalismul** provine din latină, „ratio" însemnând raţiune. Curent filosofic care constă în a privilegia raţiunea ca mijloc de cunoştere sau de explicare a realităţii.

Există mai multe tipuri de filosofii care pot fi clasificate drept **filosofii raţionaliste**:

a) cele care atribuie raţiunii umane capacitatea de a cunoaşte adevărul şi care se opun scepticismului;

b) cele care consideră raţiunea ca pe un mijloc de cunoaştere sigur şi independent de experienţa sensibilă (Platon, Descartes, Leibniz) şi se opun celor care susţin empirismul;

c) acelea care, recunosc interdependenţa dintre raţiune şi sensibilitate, atribuie raţiunii puterea de a fonda cunoaşterea şi morala (Kant);

d) cele care privilegiază raţiunea ca principiu de explicaţie al universului, prin opoziţie cu credinţa, misticismul sau superstiţia (Spinoza);

e) cele care afirmă caracterul raţional al realităţii, al sensului istoriei etc (Hegel).

Vezi M. Florian, **Ştiinţă şi raţionalism**, în volumul **Scrieri alese**. Editura Academiei R.S.R, Bucureşti, 1968; M. Florian, **Îndrumare în filosofie**. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992.

3) **Criticismul** provine din cuvântul grecesc „krinein" = „a discerne", „a tria". La Kant este înţeles ca fiind actul prin care se trasează puterile şi limitele raţiunii.

Critica reprezintă raţiunea în dimensiunea sa juridică: ea apare ca cenzor şi judecător, alegând grâul de neghină, deosebind adevărul de fals, ceea ce e bun de ceea ce e rău. Ideea unei supuneri necesare a tuturor obiectelor faţă de normele unei raţionalităţi unice şi universale se dezvoltă mai ales în faţa tribunalului raţiunii tot ceea ce, în religie, moravuri, politică, pretindea în mod fals că este legitim, neţinând de fapt decât de arbitrar şi istoric.

Filosofia kantiană pleacă de la cercetarea condiţiilor de posibilitate a cunoaşterii, în general, şi ajunge să afirme că folosirea raţiunii este legitimă numai dacă este folosită în planul fenomenal. Raţiunea, când pretinde că atinge un conţinut transcedental, cade, în mod necesar, în antinomii metafizice. Astfel, „Critica raţiunii"

determină posibilităţile şi limitele cunoaşterii şi analizează care sunt formele a priori ce condiţionează cunoaşterea universală şi necesară, adică valabilitatea ştiinţei. Criticismul mai este caracterizat de o metodă specială, numită metoda transcedentală, care îi permite lui Kant să stabilească formele pure ale facultăţilor şi să le aplice experienţei, făcând loc astfel judecăţilor sintetice a priori şi cercetării fundamentelor lor.

Datorită aplicării metodei trancedentale, criticismul priveşte nu numai cunoaşterea, dar se extinde şi în viaţa morală şi în domeniul esteticii şi teologiei.

Vezi M. Florian, **Kant şi geneza criticismului**, Revista *Năzuinţa*, nr. 3, 4, 5, 6 - 7/ 1924; N. Bagdasar, **Teoria cunoştinţei**. Editura Univers enciclopedic, Bucureşti, 1995; Ilie Pârvu, **Posibilitatea experienţei. O reconstrucţie teoretică a Criticii raţiunii pure**. Editura Politeia – SNSPA, Bucureşti, 2004.

4) **Intuiţionismul**. Doctrină sau teorie a cunoaşterii, care acordă un loc esenţial **intuiţiei** ca metodă de cunoaştere.

Caracteristicile esenţiale ale intuiţiei, scoase de obicei în relief în opoziţie cu acela ale cunoaşterii discursive în opinia lui Dilthey şi Bergson sunt:

1) Intuiţia este un mijloc direct, imediat de cunoaştere;

2) Intuiţia nu se constituie din momente succesive ale spiritului, din continuităţi mentale, ci este un act unic, indivizibil şi indecompozabil;

3) Intuiţia nu este o operaţie comunicabilă cu ajutorul limbajului, transferabilă în simboluri, ci e un act personal şi inexprimabil, inefabil şi, deci, incomunicabil;

4) Intuiţia este un mijloc de cunoaştere imediată şi, din cauza aceasta, infailibilă şi absolută;

5) Intuiţia are ca obiect ceea ce este viu şi vital, viaţa cu manifestările ei spirituale;

6) Intuiţia este impregnată şi dominată de factori afectivi, ea e simpatie, cunoaştere înţelegătoare.

„Iraţionalismul contemporan – nota M. Florian – este o autoflagelare a acelui care nu a izbutit să cunoască adevărata înfăţişare a raţiunii, ei falsifică realitatea şi degradează raţiunea, pentru a masca şi justifica propria sa importanţă".

M. Florian numeşte iraţionalismul – **MISOLOGIE** (de la misos = ură şi logos = raţiune).

Vezi M. Florian, **Misologia sau filosofia absurdului**, în volumul **Scrieri alese**. Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1968.

Prelegerea a XVIII-a

Problema justificativă şi soluţiile ei

1) **Adevărul** desemnează concordanţa faptelor cu realitatea, în opoziţie cu eroarea, care exprimă oglindirea denaturată a realităţii.

Teoriile adevărului

1) **Teoria non-teorie a adevărului** este o teorie filosofică a adevărului. Ea susţine în principal că: "P este adevărat" semnifică pur şi simplu că p. Aşadar Este adevărat că plouă înseamnă pur şi simplu că plouă. Înţelegem Este adevărat că plouă doar în cazul în care (doar atunci când) înţelegem că plouă. "Teoria non-teorie a adevărului" este denumită câteodată şi teoria dispariţiei adevărului. Mai este numită, cumva înşelător, perspectiva descalificantă asupra adevărului.

2) **Teoria corespondenței** este cea mai veche, cea mai cunoscută și probabil cea mai naturală a adevărului. Cerința ei de bază este: Un enunț este adevărat DACĂ ȘI NUMAI DACĂ el corespunde realității. Enunțul "Plouă" este adevărat doar în cazul în care corespunde realității.

3) **Teoria coerenței.** Conform acestei teorii, Un enunț este adevărat DACĂ ȘI NUMAI DACĂ se leagă (este coerent) cu toate enunțurile adevărate.

„A fi coerent cu" înseamnă a fi consistent cu. Două enunțuri sunt consistente numai în cazul în care sunt în același timp adevărate.

4) **Teoria pragmatică a adevărului.** Această teorie se enunță astfel: un enunț, p, este adevărat DACĂ ȘI NUMAI DACĂ se crede că p are valoare pragmatică. "Pragmatic" înseamnă util, folositor. Adevăr = util, este util, este adevărat.

5) **Teoria adevărului asertabilitate.** Conform acestei teorii un enunț, S, este adevărat DACĂ ȘI NUMAI DACĂ S este asertabil. Asertiune înseamnă același lucru ca și enunț. Un enunț merită să fie asertat numai în cazul în care asertiunea este, sau ar putea fi, justificată sau garantată.

Vezi Mircea Florian, **Logică și epistemologie.** Editura Antet, București, 1996; Anton Dumitriu, **Alétheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică.** Editura Eminescu, București, 1984; Marcel Detienne, **Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică.** Editura Sympozion, 1996.

Prelegerea a XIX-a

Problema limitelor

1) **Realismul** a fost întrebuințat în istoria filosofiei cu diverse sensuri. În accepția mediaevală, realismul era doctrina conform căreia universaliile au existență reală. Astăzi auzim vorbindu-se de "realismul modal", "realismul etic", "realismul intențional", "realismul matematic".

Vezi John R. Searle, **Realitatea ca proiect social.** Editura Polirom, Iași, 2000.

2) **Solipsism** (din latină "solus ipse" = numai el însuși), concepție filosofică idealist-subiectivă potrivit căreia singura realitate ar fi subiectul cunoscător, conștiința individului, iar lumea obiectivă, inclusiv ceilalți oameni, ar exista numai în această conștiință. M. Florian este de părere că: "Solipsismul e acosism. Dacă realitatea e redusă la conținutul conștiinței mele, ar trebui ca, odată cu dispariția conștiinței mele, să dispară și realitatea".

M. Florian, **Cunoaștere și existență.** Societatea Română de Filosofie, București, 1939.

Prelegerea a XX-a

Teoria cunoașterii în antichitate

1) **Francis Bacon** (1561-1626) în lucrarea **Noul organon** a realizat o tipologie a idolilor:

a) **Idola tribus.** Idolii tribului provin din însăși natura umană: "intelectul este asemeni unei oglinzi inegale în raport cu razele lucrurilor; el își amestecă propria natură cu cea a lucrurilor, pe care le deformează și le transformă;

b) **Idola speculus.** Idolii peșterii sunt produși de mediul înconjurător și depind de "educație", de "conversație cu ceilalți", de "cărți", de diversitatea impresiilor, după cum găsesc sufletul deja ocupat de prejudecăți sau, dimpotrivă, liber și liniștit;

c) **Idola fori.** Idolii pieții reflectă folosirea incorectă a limbajului: "cuvintele violentează intelectul și tulbură raționamentele, târându-i pe oameni în nenumărate controverse și cercetări zadarnice";

d) **Idola theatri.** Idolii teatrului se răspândesc o dată cu falsele sisteme filosofice, „datorită diverselor doctrine filosofice și din cauza celor mai eronate reguli de demonstrație (...). Nu ne gândim doar la feluritele filosofii în universalitatea lor, ci și la multele principii și axiome ale științelor care s-au impus prin tradiție, credință oarbă și neglijență".

Prelegerea a XXI-a

Raționalismul antic

Vezi M. Florian, **Îndrumare în filosofie**. Editura Științifică, București, 1992; Al. Posescu, **Îndrumare în filosofie**. Editura Garamond, București, 2000; P.P. Negulescu, **Problema cunoașterii**. Editura Academiei R.S.R, București, 1969.

1) **Apeiron** (din greacă a = privativ și peros = limitat), nelimitatul prin care Anaximandru desemnează infinitul – indefinit, principiul din care derivă toate lucrurile.

Prelegerea a XXII-a

Scepticismul

1) **Scepticismul** (din greacă **képis**, viziune), stare a celui care se îndoiește: doctrină care refuză să afirme sau să nege, refuză deci să se pronunțe, îndeosebi în materie de metafizică. În accepțiunea curentă a termenului, sceptic este acela care refuză să-și dea adeziunea la credințele în general admise, ba chiar refuză să formuleze judecăți, deci să afirme sau să nege "existența" obiectelor care corespund reprezentărilor sale. Hegel a făcut foarte clar distincție între:

a) **scepticismul antic** (Pirhon, Enesidem), care constă în a te îndoi de realitatea lumii exterioare și a crede totuși în realitatea unei lumi spirituale, în existența lui Dumnezeu;

b) **scepticismul modern** (pozitivism, scientism), care constă în a nu crede decât în simțurile sale, în a afirma doar realitatea lumii materiale și a te îndoi de existența lui Dumnezeu. Filosoful Berkeley ar intra în prima categorie, Auguste Comte în cea de a doua.

2) Iată o serie de cuvinte în care intră această rădăcină:
(my) – a se mișca, a schimba locul
(mýo) – a închide ochii sau gura
(mýsis) – faptul de a închide ochii sau gura
(mystes) – inițiat în mistere
(mysterion) – mister
(myops) – miop
etc.

Prelegerea a XXIII-a

[Filosofia ca doctrină a valorii]

1) „Teoria generală a valorilor, devenită relativ târziu disciplină autonomă, a fost numită la începutul secolului al XX-lea fie **timiologie**, fie **axionomie**. Ambele

denumiri provin din greceşte, timo însemnând valoare, în sens de preţ, iar axia, valoare în sens moral. Axios înseamnă «a estima, a aprecia»."

Nicolae Râmbu, **Filosofia valorilor**. Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1997; Vezi M. Florian, **Recesivitatea ca structură a lumii**, Vol. I. Editura Fundaţia PRO, Bucureşti, 2003, dualismul, Existenţă – valoare.

Prelegerea a XXIV-a

[Valoarea morală]

A se consulta: Petre Andrei, **Filosofia valorilor**. Editura Polirom, Iaşi, 1997; Tudor Vianu, **Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observaţia conştiinţei**, în volumul **Studii de filosofia culturii**. Editura Eminescu, Bucureşti, 1982; L. Blaga, **Artă şi valoare**, în volumul **Opere**, 10, Trilogia valorilor, Editura Minerva, Bucureşti, 1987; M. Florian, **Metafizică şi artă**. Editura Echinox, Cluj, 1992; F. Nietzsche, **Voinţa de putere**. Editura Aion, 1999.

1) **Valoarea morală**. „Atunci când, în mod curent, - aprecia Nicolae Râmbu – se discută despre valori, se au în vedere trei aspecte diferite: o trăire specifică subiectului, care percepe axiologic un obiect; o calitate a lucrului; un concept. Înţelegându-se prin valoare o trăire, valoarea este astfel aplasată în sfera fenomenelor psihice, demers care se numeşte psihologizare a valorilor. În al doilea rând, când valoarea este definită ca o calitate a lucrului, are loc o cosmologizare a valorii. În al treilea rând, când valoarea este redusă la concept sau la idee, are loc o raţionalizare şi, implicit, o ipostaziere a sa".

Vezi Nicolae Râmbu, **Filosofia valorilor**. Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1997.

Noţiunea de valoare (ceea ce trebuie să fie) se deosebeşte de aceea de adevăr (ceea ce este); este o noţiune practică, noţiune care nu are sens decât în raport cu experienţa voinţei sau a acţiunii.

a) Ea implică un element **dinamic**, sub forma unei dorinţe sau a unei sensibilităţi din partea subiectului: un obiect sau o fiinţă ni se par a avea cu atât mai multă valoare cu cât dorinţa noastră este mai mare; invers, un obiect de mare valoare (aur, argint) poate să nu aibă nici o valoare în ochii noştri dacă nu dorim să-l posedăm.

b) Valoarea are totuşi un aspect obiectiv sau **static** (caracterul social, tradiţional sau universal uman al valorii: de exemplu, al culturii, al onestităţii, al fidelităţii etc.).

Valorile morale sunt exprimate printr-o mare mulţime de expresii ale limbii: bunătatea, curajul, vitejia, dreptatea. Toate valorile morale sunt valori personale. Suportul valorilor morale este întotdeauna o persoană. Persoana, nu fapta ei, este suportul valorilor morale. Valorile morale sunt scopuri ale vieţii. Nimeni nu resimte nevoia să legitimeze urmărirea valorilor morale prin alte scopuri în serviciul cărora ele s-ar putea găsi.

Folosirea conceptului de valoare în filosofia moralei este de dată recentă. S-a răspândit mai ales în filosofia germană a secolului al XIX-lea pe baza distincţiei kantiene radicale dintre a fi şi a trebui să fie. Ceea ce trebuie să fie are o necesitate proprie care, pentru a nu se identifica cu existenţa, va fi întotdeauna valabilă pentru orice subiect posibil. Pe această distincţie, Kant fondează distincţia dintre existenţe care au un preţ şi cele care au demnitate. Primele au o valoare doar economică şi, deci, relativă, deoarece tot ceea ce are un preţ poate fi obiect de schimb, în timp ce numai ceea ce are demnitate posedă o valoare intrinsecă, deci o valoare morală de tip absolut.

Conceptul de valoare morală va fi preluat de F. Nietzsche, care operează o critică aplicată moralei tradiționale în termenii unei "reevaluări a tuturor valorilor".

Prelegerea a XXV-a

Analiza sistemelor de morală

1) **Binele.** Concept în care filosofia morală identifică natura lucrurilor numite bune sau ansamblul de însușiri prin care apar astfel.

În limba greacă, neutrul substantivizat **to agathón** = bine, a fost creat în mod special pentru a distinge între multiplele întrebuințări ale adjectivului "bun". În **filosofia moralei** distingem:

a) **Binele intrinsec și binele suprem**

Platon în **Republica** identifică binele cu ideea de bine și arată că binele pentru ființele umane este **eudaimonia** (fericita cârmuire a propriei vieți). Aristotel a criticat pe Platon pentru că este imposibil să reduci tot ceea ce este numit bun la o singură idee.

Cuvântul bun este rostit cu o mulțime de sensuri, aprecia Aristotel. Bun se spune într-adevăr categoria **substanței**, de exemplu, despre zeu și despre rațiune; după categoria **calității**, de exemplu, despre virtuți; după categoria **cantității**, de exemplu, despre dreapta măsură; după **relație**, de exemplu, despre lucruri util; după **timp**, de exemplu, despre momentul potrivit; după categoria **locului**, de exemplu, despre locuința sănătoasă.

b) **Binele ca realitate ultimă.** Plotin identifică binele cu Unul, adică cu realitatea cea mai autentică și, ca atare, superioară ființei și gândirii.

c) **Binele ca bine pentru fiecare în parte.** Prima teorie subiectivistă (care neagă existența unui bine obiectiv și identifică binele cu ceea ce este bine pentru fiecare în parte) a fost elaborată de sofiști, precedând însăși teoria lui Platon, care a apărut ca reacție la doctrinele sofiștilor.

Vezi Immanuel Kant, **Critica rațiunii practice**. Editura Științifică, București, 1972; F. Nietzsche, **Despre genealogia moralei**. Editura Echinox, Cluj, 1993.

Prelegerea a XXVI-a

[Libertatea voinței]

1) **Libertatea** este acea noțiune care se definește atât negativ cât și pozitiv; **negativ**, ca absență a constrângerii, iar **pozitiv**, ca stare a celui care face ce vrea.

La nivelul conștiinței, libertatea se definește prin posibilitatea de-a alege. Alegerea este imposibilă atunci când motivele sunt echivalente. S-a observat că, în fond, libertatea nu constă în ceea ce faci, ci în felul în care o faci. Libertatea este o atitudine, aceea a omului care se recunoaște în viața sa, care subscrie la istoria lumii și evenimentelor. De aceea libertatea constă adesea în a-ți schimba dorințele mai degrabă decât ordinea lumii, în a te adapta la evoluția și la ordinea lucrurilor. La o asemenea concepție (care era a stoicilor) au revenit filosofii moderni (Jaspers, Sartre).

Vezi J. Paul Sartre, **Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică**. Editura Paralela 45, București, 2004.

2) **Determinismul** relevă faptul că universul nu este un haos total, ci configurează o anumită ordine, dată de diversele legături cauzale, necesare și logice, unele de condiționare, iar altele mult mai slabe – întâmplătoare – între fenomene. Determinismul explică caracterul determinant al fenomenelor prin ele însele și prin relațiile reciproce și studiază totodată aceste forme concrete de determinare și

conexiune exprimate prin categoriile determinismului – cele ale interacţiunii, cauzalităţii, necesităţii, întâmplării, posibilităţii, finalităţii, libertăţii. Determinismul, ca teorie filosofică şi ştiinţifică, are atât o funcţie teoretică – explicativă asupra lumii, cât şi una metodologică pentru demersul ştiinţific în diverse domenii.

Vezi M. Florian, **Recesivitatea ca structură a lumii**, vol. I. Editura Fundaţiei PRO, Bucureşti, 2003, dualismul recesiv, **Determinism – libertate**, pp. 414-449.

3) **Fatalismul** reprezintă o doctrină sau o atitudine care consideră toate evenimentele ca fiind irevocabil stabilite dinainte.

Fatalismul este o atitudine religioasă cu privire la evenimentele vieţii umane. Se deosebeşte de **determinism**, care se referă la evenimentele din natură şi care este un principiu ştiinţific. Pe când **determinismul** se opune **indeterminismului** (indeterminarea fenomenelor naturii), fatalismul se opune libertăţii umane: potrivit acestuia, existenţa este determinată dinainte de o anumită lege, de un destin ineluctabil. Majoritatea doctrinelor din Antichitatea greacă recunosc că o aceeaşi necesitate (ananké) guvernează viaţa oamenilor şi pe aceea a zeilor.

De reţinut, că **destinul** ţine de domeniul credinţei şi că **fatalismul** este mai degrabă o atitudine sentimentală, o simplă ipostază, pe când **libertatea** este un dat al conştiinţei.

Vezi B. Dangennes, **Le Fatalisme**. Editions Nilsson, Paris. F.a; Vasile Conta, **Teoria Fatalismului**. Editura Junimea, Iaşi, 1995; M. Florian, **Destin şi creaţie** în volumul Reconstrucţie filosofică. Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943.

4) **Indeterminismul**, în sens filosofic general, se înţelege orice doctrină care neagă existenţa în natură a unei necesităţi, care să determine fiecare eveniment, inclusiv opţiunile voluntare ale omului. O concepţie indeterministă s-a afirmat în fizică prin mecanica cuantică şi prin principiul indeterminării al lui W. Heisenberg.

Prelegerea a XXVII-a

Optimism şi pesimism

1) **Optimismul** este o atitudine sau o doctrină potrivit căreia suma a ceea ce este bun în lume depăşeşte suma a ceea ce este rău. Mai concret, **optimismul** este credinţa în bunătatea naturală a omului, credinţa în progresul genului uman şi al civilizaţiei. Optimismul este o formă de curaj şi de caracter care constă în a gândi că niciodată nu este pierdut totul, că munca noastră cotidiană este utilă, că lumea este perfectibilă şi că putem contribui la progresul ei. În această privinţă, optimismul este fermentul indispensabil al tuturor formelor de activitate umană şi chiar principiul de bază al oricărei morale: Omul nu ar acţiona dacă ar crede că acţiunea sa este în mod necesar inutilă, că semenul este în mod necesar rău.

Vezi M. Florian, **Optimism – pesimism**, în volumul *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, pp. 153-201.

2) **Pesimismul**. Potrivit acestei teorii suma relelor din lume depăşeşte suma celor bune. Pe scurt, doctrină potrivit căreia viaţa omenească este o perpetuă durere, deoarece menirea noastră pe pământ este să acţionăm, iar a acţiona este de a te strădui să ai ceea ce îţi lipseşte.

Întreaga viaţă a omului ar fi deci, potrivit acestei teorii, o perpetuă suferinţă: omul munceşte pentru a câştiga bani; el îşi cheltuieşte banii pentru a avea ceea ce nu are; dar sfera dorinţelor umane fiind infinită, suferinţa omului ar fi şi ea fără capăt. Cu alte cuvinte, pesimismul neagă ideea unui progres al civilizaţiei şi al naturii umane şi

interpretează evoluţia istorică în sensul unei decadenţe. Pesimist este acela care nu acţionează, fiind spectator la actele celorlalţi.

Prelegerea a XXVIII-a

Teoria cunoaşterii în filosofia modernă

Vezi Nae Ionescu, **Teoria cunoştinţei**. Editura Anastasia, Bucureşti, 1996; N. Bagdasar, **Teoria cunoştinţei**, Univers enciclopedic, Bucureşti, 1995; P.P. Negulescu, **Problema cunoaşterii**. Editura Academiei R.S.R, Bucureşti, 1968.

Prelegerea a XXIX-a

[Soluţiile filosofiei moderne]

Vezi M. Florian, **Dualismul cartezian**. *Revista de filosofie*, vol. XXII, nr. 3, iulie-septembrie 1937, pp. 384-400; M. Florian, **Îndrumare în filosofie**. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992.

Prelegerea a XXX-a

Monismul identităţii (Spinoza) şi monismul spiritualist (Leibniz)

Vezi M. Florian, **Spinozism sau iubire geometrică**. Revista *Ideea europeană*, An VII, nr. 199, 15 martie 1927, pp. 1-2; **Spinoza şi Leibnitz**, în volumul **Îndrumare în filosofie**. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992; Alfred Fouillée, **Istoria filosofiei**, vol. II. Editura Casa Editorială Odeon, Bucureşti, 2003, I. Brucăr, **Filosofia lui Spinoza**. Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1930.

Prelegerea a XXXI-a

Materialismul

1) **Materialismul** este doctrina potrivit căreia nu există altă substanţă în realitate sdecât materia. Se opune spiritualismului, pentru care spiritul constituie substanţa oricărei realităţi. Materialismul şi spiritualismul sunt doctrine „ontologice" cu privire la natura „fiinţei" sau a realităţii; opoziţia lor nu trebuie confundată cu aceea a idealismului şi realismului, care sunt doctrine „gnoseologice" cu privire la fundamentul cunoaşterii.

2) Mircea Florian foloseşte diviziunea oferită de filosoful imanentist german Oswald Külpe în lucrarea **Einführung in die Philosophie**, 1928.

Vezi M. Florian, dualismele recesive, **Materie (corp) – Spirit (suflet)**, în volumul *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, 2003, pp. 449-474; F.A. Lange, **Histoire du materialisme et critique de son importance á notre époque**. Libraires – Éditeurs, Paris, 1877, vol. I+II.

Prelegerea a XXXII-a

Epoca de predominare a teoriei cunoaşterii

Vezi M. Florian, **Curs de logică şi epistemologie**, vol. IV. Litografiat, (1945-1946); P.P. Negulescu, **Problema cunoaşterii**. Editura Academiei R.S.R, Bucureşti, 1968; N. Bagdasar, **Teoria cunoştinţei**. Editura Univers enciclopedic, Bucureşti, 1995.

Lista scrierilor lui Mircea Florian enumerate în ordinea apariției lor

ANTUME

1) **Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson. Eine Kritische untersuchung.** (Conceptul de timp la Henri Bergson. O cercetare critică). Verlag von Bruncken & Co, Greifswald, 1914, 126 p.
2) **Arta de a suferi. Trepetnic sufletesc.** Editura Fundației I.V. Socec, București, 1920, 269 p.
3) **Îndrumare în filosofie.** Editura Fundației I.V. Socec, București, 1922, 473 p.
4) **O nouă filosofie.** Editura Tipografia "Convorbiri literare", București, 1922, 21 p.
5) **Rostul și utilitatea filosofiei. Fericirea vieții.** Editura Fundației I.V. Socec, București, 1923, 116 p.
6) **Știință și raționalism.** Editura Socec & Comp. S.A., București, 1926, 135 p.
7) **Cosmologia elenă.** Editura Institutului de Arte Grafice "Bucovina", I.E. Torouțiu, București, 1929, 101 p.
8) **Introducere în filosofie.** Curs ținut de d-l prof. Mircea Florian studenților din anul preparator, seria 1930-1931. Litografiat, 424 p.
9) **Metafizica și problematica ei.** Editura Societatea Română de Filosofie, București,1932,83 p.
10) **Antinomiile credinței. Religie și filosofie.** Editura Societatea Română de Filosofie, București, 1936, 59 p.
11) **Kant și criticismul până la Fichte.** Editura Societatea Română de Filosofie, București, 1937, 220 p.
12) **Kant și criticismul până la Fichte,** pp (3-200); **Combaterea și continuarea kantianismului până la Fichte,** pp. (200-219), în volumul *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, *De la Kant până la evoluționismul englez*. Omagiul prof. Ion Petrovici. Editura Societatea Română de Filosofie, București, 1938.
13) **Empiriocriticismul și filosofia imanenței.** Editura Societatea Română de Filosofie, București, 1938.
14) **Empiriocriticismul,** pp (94-112), **Filosofia imanenței,** pp. (112-126), **Herman von Helmholtz,** pp. (135-142), în volumul *Istoria filosofiei moderne. Perioada contemporană*, vol. III, Omagiul prof. Ion Petrovici. Editura Societatea Română de Filosofie, București, 1939.
15) **Cunoaștere și existență.** Editura Societatea Română de Filosofie, București, 1939, 266 p.
16) **Memoriu de titluri și lucrări.** Tiparul "Oltenia", București, 1939, 22 p.
17) **Curs de logică,** vol. I (1940-1941). Editura Octavian Popovici, Litografiat, 273 p.
18) **Curs de logică,** vol. II (1941-1942). Editori C. Popescu-Ulmu și Victor Isac, Litografiat, 539 p.
19) **Reforma logicii.** Caiete de filosofie. Colecție îngrijită de Anton Dumitriu, București, nr. 2/1942, 76 p.

20) **Reconstrucţie filosofică.** Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1943, 446 p.
21) **Curs de logică**, vol. III (1944-1945), Litografiat, 352 p.
22) **Metafizică şi artă.** Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1945, 246 p.
23) **Curs de logică şi epistemologie**, vol. IV (1945-1946), Litografiat, A.S.F.L. (Societatea Studenţilor în Filosofie şi Litere), Bucureşti, 383 p.
24) **Misticism şi credinţă.** Editura Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1946, 256 p.
25) **Curs de filosofie generală.** (1946-1947), Litografiat, A.S.F.L.)Societatea Studenţilor în Filosofie şi Litere), Bucureşti, 416 p.
26) **Ce este cunoştinţa?** Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1947, 75 p.
27) **Dialectica, sistem şi metodă de la Platon la Lenin.** Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1947, 230 p.
28) **Curs de Istoria filosofiei moderne. Introducere în filosofia istoriei: Obiectul şi metoda ei**, Litografiat, (1947-1948), 593 p.
29) **Curs de Istoria filosofiei moderne. Introducere în filosofie**, Litografiat, (1947-1948), 655 p.
30) **Concepţia filosofică materialistă a doctorului Victor Babeş**, în volumul Din istoria filosofiei în România, vol. I, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1955, pp. (93-129).
31) **La misologie ou la philosophie de l'absurde. (Misologia sau filosofia absurdului).** Editions de l'Academie de la Republique Populaire Roumaine, Bucureşti, 1958, 36 p.
32) **Ion Ghica**, pp (201-202). **Dezvoltarea gândirii ştiinţifice**, pp (215-216), **C. Rădulescu-Motru**, pp. (362-364), **A.D. Xenopol**, pp. (364-370), **Spiru Haret**, pp. (371-372), în volumul *Istoria gândirii sociale şi filosofice în România*, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1964.

POSTUME

33) **Scrieri alese.** Editura Academiei Române, Bucureşti, 1968, 374 p. Ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă.
34) **Metafizica scopurilor. Artă şi organism.** Publicată ca prefaţă la volumul I. Kant, *Critica facultăţii de judecare*. Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp.13-36
35) **Recesivitatea ca structură a lumii**, vol. I. Editura Eminescu, Bucureşti, 1983, 534 p. Ediţie îngrijită, Studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu.
36) **Recesivitatea ca structură a lumii**, vol. II. Editura Eminescu, Bucureşti, 1987, 491 p. Ediţie îngrijită, postfaţă şi note de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu.
37) **Îndrumare în filosofie**, (ed. a II-a). Editura Eminescu, Bucureşti, 1992, 460 p. Ediţie îngrijită, note şi postfaţă de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu.
38) **Metafizică şi artă.** Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1992, 222 p. Ediţie îngrijită de Ion Ianoşi şi Ilie Pârvu.
39) **Cultura română şi ortodoxia**, în volumul *Dreptul la memorie*, în lectura lui Iordan Chimet, vol. IV. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, pp. (259-272).

40) **Misticism şi credinţă.** Editura Minerva, (B.P.T.), Bucureşti, 1993, 225 p. Ediţie îngrijită, prefaţă şi tabel cronologic de Ion Ianoşi.

41) **Cosmologia elenă.** Editura Paideia, Bucureşti, 1993, 141 p. Ediţie îngrijită şi postfaţă de Gh. Vlăduţescu.

42) **Filosofie generală.** Editura Garamond, Bucureşti, 1995, 224 p. Ediţie îngrijită şi prefaţă de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu.

43) **Logică şi epistemologie.** Editura Antet, Bucureşti, 1996, 311 p. Ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu.

44) **Realitatea hazardului în viaţă,** în volumul *Orele culturii.* Editura Societatea Română de Radiodifuziune, Bucureşti, 1998, pp. (149-157).

45) **Introducere în filosofia istoriei.** Editura Garamond, Bucureşti, 1998, 213 p. Ediţie îngrijită, prefaţă şi notă asupra ediţiei de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu.

46) **Filosofia lui "Ca" şi "Cum",** pp. (104-108), **Maine de Biran (1766-1824). O sută de ani de la moartea lui,** pp. (122-129), **Spinozism sau iubire geometrizată,** pp. (139-149), în volumul *Personalităţi şi curente filozofice.* Editura Polirom, Iaşi, 1999.

47) **Arta de a suferi. Trepetnic sufletesc.** Editura Garamond, Bucureşti, 2000, 174p, ediţie îngrijită, postfaţă şi note de Nicolae Gogoneaţă.

48) **Îndrumare în filosofie,** (ed. a III-a). Editura Garamond, Bucureşti, 2001, 445 p. Ediţie îngrijită, note şi postfaţă de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu.

49) **Experienţa ca principiu de reconstrucţie filozofică.** Editura 200+1 Gramar, Bucureşti, 2002, 332 p. Ediţie îngrijită, postfaţă de Valeriu Râpeanu.

50) **Filosofia Renaşterii.** Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2003, 188 p. Ediţie îngrijită de Adrian Michiduţă şi Vasile Gogea, Studiu introductiv Adrian Michiduţă, postfaţă Vasile Muscă.

51) **Recesivitatea ca structură a lumii,** (ed. a II-a), vol. I, text integral. Editura Fundaţiei PRO, Bucureşti, 2003, 559 p. Ediţie îngrijită, postfaţă şi note de Nicolae Gogoneaţă, cu un cuvânt preliminar de Anca Florian Neagu.

52) **Recesivitatea ca structură a lumii,** (ed. a II-a), vol. II, text integral. Editura Fundaţiei PRO, Bucureşti, 2004, 566 p. Ediţie îngrijită, postfaţă şi note de Nicolae Gogoneaţă

53) **Philosophia perennis.** Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2005, 272p., Ediţie îngrijită, cronobiografie, note şi comentarii de Adrian Michiduţă.

REFERINŢE CRITICE
(MONOGRAFII, VOLUME COLECTIVE ŞI STUDII)

54) Nicolae Bagdasar, **Mircea Florian,** în volumul *Istoria filosofiei româneşti,* (ed. a II-a). Editura Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1941.

55) Victor Isac, **M. Florian – Notă biografică,** în volumul M. Florian, *Reforma logicii. Caiete de filosofie,* nr. 2/1942.

56) Ioan Miclea, **Concepţia ontologică a cunoaşterii la d-l Mircea Florian şi în Tomism,** în volumul *Realismul în filosofia românească.* Editura Tipografia Seminarului, Blaj, 1944.

57) Lucreţiu Pătrăşcanu, Mircea Florian – Fundarea unui realism ontologic, în volumul *Curente şi tendinţe în filosofia românească*. Editura Socec & Co, S.A.R, 1946.
58) Henri Wald, Un logician contemporan: Mircea Florian. Revista Fundaţiilor Regale, An XIII, nr. 9, septembrie 1946.
59) Petru Comarnescu, Filosofie, experienţă, artă în concepţia domnului Mircea Florian. Revista Fundaţiilor Regale, An XIII, nr. 2, februarie 1947.
60) Henri Wald, Mircea Florian şi Lucian Blaga, în volumul *Realitate şi limbaj*. Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1968.
61) Gh. Al. Cazan, 80 de ani de la naşterea lui Mircea Florian. Conceptul de metafizică şi semnificaţia lui în opera lui Mircea Florian. *Revista de filosofie*, Tom, 15, nr. 12, 1968.
62) Nicolae Gogoneaţă, Realismul ontologic al lui Mircea Florian, în volumul *Filosofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea*. Editura Academiei R.S.R, Bucureşti, 1969.
63) Mircea Muthu, Natura esteticului în concepţia lui Mircea Florian. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, Cluj-Napoca, Seria Philologia, Fascicula 2/1970.
64) Gh. Al. Cazan, Fundamentul filosofiei la Mircea Florian. Editura Politică, Bucureşti, 1971.
65) Ion M. Popescu, Existenţă şi cunoaştere în filosofia lui Mircea Florian. Revista de filosofie, Tom 19, nr. 5, mai 1975.
66) Gheorghe Toma, Raţionalismul filosofic la Mircea Florian, în volumul *Permanenţe filosofice româneşti*. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979.
67) Nicolae Gogoneaţă, Mircea Florian, în volumul *Istoria filosofiei româneşti*, vol. II. Editura Academiei R.S.R, Bucureşti, 1980.
68) Nina Nicolaeva, Concepţia estetică a lui Mircea Florian. *Revista de filosofie*, nr. 1/1980.
69) Elena Solunca, Realism şi raţionalism în filosofia lui Mircea Florian. *Ateneum*, An XX, nr. 35, 25 aprilie 1983.
70) Gh. Al. Cazan, Mircea Florian, în volumul *Istoria filosofiei româneşti*. Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1984.
71) Alexandru Boboc, Mircea Florian şi problema modelărilor dialecticii în gândirea contemporană. *Revista de filosofie*, An XXXV, nr. 4, iulie-august, 1980.
72) Liviu Sofonea, Mircea Florian şi problematica recesivităţii, *Astra*, nr. 9/1988.
73) Emil Stan, Mircea Florian şi exigenţele unei filosofii naţionale. *Revista de filosofie*, An XXXVI, nr. 6/1989.
74) Andrei Marga, Disocieri cu privire la filosofia lui Mircea Florian, *Steaua*, nr. 7 (506), An XL, iulie 1989.
75) Ion Zamfirescu, Mircea Florian, în volumul *Întâlniri cu oameni, întâlniri cu viaţa*. Editura Eminescu, Bucureşti, 1990.
76) Teodor Dima, Mircea Florian şi fundamentarea ontologică a logicii. *Revista de filosofie*, Tom XXXIX, nr. 4/1992.
77) Ion Banu, Mircea Florian, în volumul *Istoriologia filosofiei*. Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993.
78) Ion Ianoşi, Mircea Florian – Tabel cronologic, în volumul Mircea Florian, *Misticism şi credinţă*. Editura Minerva (B.P.T), Bucureşti, 1993.

79) Ioan C. Ivanciu, **Natură şi polaritate la Mircea Florian.** *Revista de filosofie*, Tom XLI, nr. 2/1994.

80) Valeriu Râpeanu, **Unul din filosofii reprezentativi ai ţării noastre. MIRCEA FLORIAN.** *Curierul Naţional*, An VI, 16 februarie 1995.

81) Ion Ianoşi, **Mircea Florian**, în volumul *O istorie a filosofiei româneşti*. Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.

82) Mircea Flonta, **Mircea Florian: Prin enciclopedism filosofic spre schema lumii**, în volumul *Cum recunoaştem Pasărea Minervei?* Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1998.

83) Anton Dumitriu, **Mircea Florian**, în volumul *Istoria logicii*, vol. 4. Editură Tehnică, Bucureşti, 1998.

84) Victor Isac, **Mircea Florian, o culminaţie a spiritului.** *Ardealul literar şi artistic*, nr. 5/1998.

85) Gh. Al. Cazan, **Recesivitatea ca factor tulburător al lumii.** *Analele Universităţii Spiru Haret*. Seria Studii de filosofie, nr. 2/2000.

86) Ion Tudosescu, **Recesivitate şi dialectică la Mircea Florian.** *Analele Universităţii Spiru Haret*. Seria Studii de filosofie, nr. 2/2000.

87) Alexandru Boboc, **Mircea Florian şi Johannes Rehmke. Studiu comparat în perspectiva reconstrucţiei filosofice moderne.** *Analele Universităţii Spiru Haret*. Seria Studii de filosofie, nr. 2/2000.

88) Gh. Vlăduţescu, **Mircea Florian**, în volumul *Neconvenţional, despre filosofia românească*. Editura Paideia, Bucureşti, 2002.

89) Vasile Muscă, **Mircea Florian**, în volumul *Încercare asupra gândirii româneşti*. Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2002.

90) Oana Georgiana Enăchescu, **Mircea Florian – nedreptatea unui destin.** *România literară*, An XXXV, 3-9 aprilie 2002.

91) Adrian Michiduţă, **Mircea Florian – filosof şi istoric al filosofiei**, în volumul M. Florian, *Filosofia Renaşterii*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2003.

92) Vasile Muscă, **Mircea Florian – istoric al filosofiei Renaşterii**, în volumul M. Florian, *Filosofia Renaşterii*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2003.

93) Adrian Michiduţă, **Mircea Florian, filosof şi logician.** *Vocea T*, Serie nouă, nr. 2 (41)/2003.

94) Adrian Michiduţă, **Filosoful MIRCEA FLORIAN – Biobibliografie.** Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2003.

95) Adrian Michiduţă, **Filosofia recesivităţii la Mircea Florian.** *Analele Universităţii din Craiova*, Seria Filosofie, Sociologie, Ştiinţe Politice, nr. 16/2005.

96) Adrian Michiduţă, **Mircea Florian – Cronobiografie (1888-2005)**, în volumul M. Florian, *Philosophia perennis*. Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2005.

ADDENDA

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ADDENDA

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MIRCEA FLORIAN
MEMORIU DE TITLURI ŞI LUCRĂRI*

A. Titluri

1. Certificatul de absolvire a Liceului „Sfântul Sava" din Bucureşti, 1 iulie 1907.

2. Diploma de licenţă în litere şi filosofie de la Universitatea din Bucureşti, 16 decembrie 1911.

3. Diploma de doctor în filosofie de la Universitatea din Greifswald (Germania), 6 aprilie 1914.

4. Docent în Istoria filosofiei, numit cu adresa Ministerului Instrucţiunii No. 2218, din 1 ianuarie 1916.

5. Asistent suplinitor pe 1 ianuarie 1922, cu adresa Ministerului Instrucţiunii No. 33.136/1922.

6. Conferenţiar suplinitor pe ziua de 1 ianuarie, 1924, cu adresa Ministerului Instrucţiunii No. 23.690 din 7 martie 1924.

7. Conferenţiar definitiv pe ziua de 1 mai 1927, cu Înaltul Decret Regal Nr. 1587 din 23 mai 1927.

B. Activitate didactică

1. Ca docent, asistent şi conferenţiar activitatea mea didactică s-a desfăşurat în cadrul următoarelor materii (cursuri şi seminare):

Istoria filosofiei: antică, medievală, modernă, contemporană.

Introducere în filosofie la anul preparator de la înfiinţarea până la suprimarea lui.

2. Sub auspiciile „Societăţii române de filosofie" am ţinut conferinţe aproape în fiecare an, începând din 1923, la Craiova, Brăila şi Bucureşti.

3. Examinator de pedagogie la examenul de Capacitate din 1937 (specialitatea Muzică); preşedinte la examenul de diplomă al Normaliştilor, centrul Galaţi (1937); preşedinte al comisiei de bacalaureat la Brăila (Iunie 1939).

C. Lucrări ştiinţifice

Într-o expunere de lucrări, îndeosebi de cuprins filosofic, nu poate fi ocolită enunţarea lămurită, dar cu discreţia cuvenită oricărei vorbiri despre sine, a ideilor ce au slujit drept călăuză. Învederată în acest chip, orientarea noastră ştiinţifică va putea fi preţuită atât în ceea ce ea a înfăptuit până acum, luptând cu greutăţi fie exterioare, fie inerente planului iniţial, cât şi în ceea ce are încă de

---

* Reproducem ediţia princeps apărută la Editura Tiparul „OLTENIA", Bucureşti, 1939, 22 p. (n. edit.)

exprimat. Se va şti astfel ce am făcut, dar mai ales ce se poate încă aştepta de la modestele noastre puteri, închinate unor gânduri neschimbate.

Suntem stăpâniţi de constatarea că filosofia europeană trece printr-una din cele mai grele încercări pe care le-a cunoscut în răstimpul nou şi poate în toate timpurile. Constatarea ne-a fost impusă mai ales de întinderea şi înrâurirea curentului intuiţionist, antiintelectualist sau iraţionalist al vremii. În descurcarea motivelor intime ale acestui „val mistic", istoria filosofiei ne-a fost cel mai bun îndreptar. Am avut mulţumirea să descoperim că preocupările de ordin sistematic sau doctrinal nu numai că nu mai stau în calea celei mai riguroase înţelegeri istorice, dar chiar o înviorează şi o susţin cum nu se poate mai bine. Această metodă ne-a asigurat o largă comprehensiune istorică, oprindu-ne de a ne angaja precipitat şi fără examen critic la remorca unui sistem sau altul şi înlesnindu-ne o poziţie mai independentă faţă de munca spirituală a Apusului, aşa cum de altminteri o poate dori un Român.

Astfel prezentarea istorică a îmbrăţişat, ca într-o vastă panoramă, cu aceeaşi simpatie înţelegătoare direcţiile de gândire cele mai antagoniste, urmărind în toate şi pretutindeni dezvăluirea atât de anevoioasă a factorilor ce au trebuit să ducă la marile ezitări de azi. Obligaţia de a străbate toate realizările gândirii europene de la Greci până la contemporani ne-a fost de cel mai mare folos pentru luminarea însăşi a filosofiei.

Un prim rezultat al interpretării istorice a fost încheierea că acest curent iraţionalist ce ameninţă a dezagrega o cugetare milenară nu e o directivă inedită, ci un efect de neînlăturat al motivelor ce au inspirat filosofia modernă, mai ales al motivului subiectivist inaugurat de Descartes. Ceea ce e înfăţişat de mulţi ca nou şi regenerator, ne apare de fapt ca un produs al descompunerii. Sunt frunze veştede sau flori de toamnă. Iraţionalismul e concluzia subiectivismului modern.

Dar tocmai această încheiere ne insuflă încrederea că filosofia se poate regăsi pe sine, dacă va avea curajul să străbată cu ajutorul unei stricte obiectivităţi istorice până la ideile, adesea ascunse, care ameninţă a ruina prin urmările lor îndepărtate cele mai trainice cuceriri şi aşezări ale culturii noastre. Cauza nestabilităţii trebuie căutată în acţiunea ocultă a unor supoziţii ce păreau prea evidente pentru a mai fi cercetate în valoare lor de exactitate. Înlăturând cu prudenţă aceste supoziţii, gândirea modernă îşi constituie o bază solidă şi încurajează ştiinţa pozitivă să stăruiască pe calea arătată de marii înaintaşi. Nu în slăbirea şi compromiterea ştiinţei speciale, ci în fondarea unei ştiinţe mai suple şi mai aproape de viaţă căutăm mântuirea. Credem că nu ne înşelăm susţinând că înţelesul adevărat al strădaniei filosofice de azi, oricât de confuze ar părea, este întocmirea unei cunoştinţe mai concrete, mai largi şi în consecinţă inatacabile.

Aceste vederi sunt prefigurate în seria de trei articole scrise în ultimul an de studii universitare la Bucureşti sub titlul: „Destinele ştiinţei şi metafizicii", *Convorbiri literare*, 1912. Dând în vileag „cele trei paralogisme ale filosofiei curente" (paralogismul criticist, evoluţionist şi „scientist"), exprimam încă de atunci

nemulţumirea faţă de neizbânda strădaniilor filosofice, cum şi dorinţa de a dezvălui cauzele determinante ale acelor şubrede rezultate.

O dată statornicite, noile convingeri nu ne-au părăsit de la lucrarea de doctorat din 1914 şi până azi, verificând repetat principiul că tot ce venea în sprijinul unei filosofii sistematice era întâi o cucerire a cercetării istorice.

1. Teza de doctorat: *Der Begriff der Zeit bei H. Bergson*, 1914, Greifswald, pp. 126, a fost o primă explicaţie cu cel mai de seamă intuiţionist al vremii.

Această lucrare n-a trecut neobservată. La apariţie s-a bucurat de recenziile favorabile ale lui Alfred Werner, conducătorul cunoscutei colecţii filosofice: *Philosophische Reihe* (Rösl & C. – München).

O primă recenzie, semnată de A. Werner, a apărut în *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft und Technik*, 1 august, 1915, sub titlul „Ein Rumäne über Bergson", cu următorul început: „Vor einem Jahre erschien das Werk des rumänischen Dozenten, Dr. Mircea Florian, der mit seltener Kühnheit und klarer Sachlichkeit gegen die «Nebelphilosophie» des vielgefeierten Pariser Philosophen H. Bergson zu Felde zieht...".

De acelaşi e recenzată teza noastră în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXIII Bd., Helft 1, pp. 86-87.

Walter Meckauer: *Der Intuitionismus und seine Elemente bei H. Bergson* afirmă în bibliografia studiului său: „Florian Mircea – *Der Begriff der Zeit bei H. Bergson*, 1914 (Sehr scharf in der Herausarbeitung wesentlichen Momente, besonders der historischen Stellung Bergsons)".

Mai recent, Pauls Jurevics (profesor la Riga) in *Le Problème de la connaissance dans la Philosophie de Bergson*, 1930, Paris (Vrin) invocă de cinci ori în sprijinul tezelor sale studiul nostru.

Ne îngăduim a menţiona că figurăm de 19 ani printre colaboratorii revistei filosofice *Grundwissenschaft*, Leipzig (F. Meiner), în care am publicat un rezumat al lucrării noastre: *Ştiinţă şi Raţionalism*, 1926, Bucureşti (Socec & C.), p. 135.

2. „Spre o nouă filosofie", *Convorbiri literare*, 1922, pp. 442-449, pp. 511-524.

3. „Realism şi idealism", *Convorbiri literare*, 1922, pp. 894-904, 1923, pp. 163-183.

4. *Arta de a suferi*, 1920*, Editura Fundaţiei I. V. Socec, pp. 209.

5. *Îndrumare în filosofie*, 1922, Editura Fundaţiei I. V. Socec, pp.427.

6. *Rostul şi utilitatea filosofiei*, 1923, Editura Fundaţiei I. V. Socec, pp. 116.

7. „Filosofia ca disciplină teoretică", *Revista de filosofie*, vol. IX (1923), No. 2, pp. 100-129, No. 3/4, pp. 188-214.

8. „Kant şi cugetarea modernă", *Revista de filosofie*, vol. X (1924), No. 1-2, pp. 11-28.

Recenzie de L. Blaga şi D.D. Roşca în *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Bd. XLI), Heft 1/2 (1932).

---

* Cartea a apărut în toamna anului 1920 şi nu în anul 1921, cum este trecut în memoriu. Facem rectificarea cuvenită. (n. edit.)

M. Florian: „Kant und das moderne Denken" (*Revista de filosofie*, 1924). Mit Natorp und Cohen glaubt der Verfasser nicht, dass man die Wurzeln des Kritizismus schon im antiken Denken suchen kann; denn der Kritizismus ist die Lösung eines Problems, das sich erst mit Geburt der modernen Wissenschaft stellt. Man läuft Gefahr, den wahren Sinn des kritischen Geistes misszuverstehen, wenn man sich nicht bemüht, den ursprünglichen Charakter des Geistes, der ihn überhaupt möglich gemacht hat, nämlich der ursprünglichen Charakter der modernen Wissenschaft, zu verstehen. Im ersten Teil seiner durchdringenden Studie sucht der Verfasser den Kritizismus zu erklären, indem er ihn in den Rahmen des geistigen Milieus stellt, das ihn hervorgebracht hat, und er glaubt folgern zu können, dass der Kantianismus nicht notwendigerweise eineForderung der modernen Wissenschaft als solcher, sondern vielmehr der besonderen Lebensumstände war, welche diese Wiessenschaft für die Philosophie geschaffen hatte. Im zweten Teil seiner Studie versucht der Verfasser an Hand einer sehr genauen Analyse der Prinzipien des Kritizismus die Antwort zu geben auf die Frage: Was enthält die Lehre Kants an bleibenden Werten?"

9. „Filosofia lui «Ca şi cum»", *Ideea europeană*, An IV (1923), No. 113.
10. „Răsturnarea tuturor valorilor", *Ideea europeană*, An IV (1923), No. 111.
11. „Filosofia timpului nostru", *Convorbiri literare*, 1925, Septembrie, pp. 637-649.
12. „Problema datului", *Revista de filosofie*, vol. XI (1925-1926), pp. 29-47.
13. „Educaţie şi educatori", *Ideea europeană*, An IV, No. 133.
14. „Maine de Biran", *Ideea europeană*, An VI, No. 151.
15. „Cultura română şi ortodoxia", *Ideea europeană*, An VIII, No. 194.
16. „Spinoza sau iubirea geometrizată", *Ideea europeană*, An VIII, No. 109.
17. „Ştiinţă şi Raţionalism", 1926, Socec & C., pp. 135.

Tema acestui volum, temă a cărei însemnătate a fost pusă în lumină încă din 1921 într-o comunicare la „Societatea Română de Filosofie" şi apoi în cel din urmă capitol al lucrării de popularizare *Îndrumare în filosofie*, 1922, pp. 472, este aflarea unui punct de vedere neutru şi superior, care să pună capăt discuţiei zadarnice dintre raţionalism – iraţionalism, occidentalism – orientalism.

Depăşirea a avut loc pe temeiul constatării că raţionalismul şi iraţionalismul, deşi antitetice în unele aspecte mai vizibile, sunt susţinute de aceeaşi supoziţie, străveche dar nejustificată: *gândirea e o activitate productivă până la creaţie*. Evitând această supoziţie – cauza atâtor greşeli şi controverse fără rezultat – ni s-a impus în mod firesc o noţiune mai temeinică de *Ştiinţă*.

Percepţia (intuiţia) şi gândirea sunt două aspecte *complementare* ale aceloraşi fapte. Gândirea nu depăşeşte, ci adânceşte intuiţia; ea face explicit şi clar ceea ce în datele nemijlocite se află de la început implicit şi confuz. Cu acest prilej am constatat că numeroase direcţii de gândire, care par contrarii, sunt istoriceşte şi doctrinar numai complementare.

18. „E posibilă o metafizică inductivă?", *Revista de filosofie*, vol. XII, 1928, No. 3, pp. 209-231.

O altă preocupare constantă a noastră, de asemenea istorică şi sistematică, a fost statornicirea atribuţiilor metafizicii. În acest articol, care completa cele susţinute în „Filosofia ca disciplină teoretică" (*Revista de filosofie*), am supus examenului critic noul înţeles al metafizicii, cu răsunet în secolul al XIX-lea şi chiar azi: metafizica inductivă sau „de jos în sus", opusă metafizicii deductive sau „de sus în jos".

Încheierile la care am ajuns sunt următoarele: a) metafizica inductivă e o imposibilitate teoretică, fiindcă vrea – ca orice metafizică – să depăşească experienţa, însă numai cu ajutorul experienţei şi după arătările acesteia. Nu există experienţă care să ducă dincolo de orice experienţă posibilă. b) Transcenderea experienţei chiar în cadrul experienţei e posibilă numai dacă conceptele metafizice sunt simple „convenţii", ceea ce e împotriva scopului urmărit de metafizică. Convenţia este un concept auxiliar al ştiinţei, arbitrar făurit, pentru determinarea şi notarea mai economică a faptelor. „Convenţiile" metafizice nu simplifică, ci mai degrabă complică opera teoretică. c) Metafizica inductivă nu poate fi nici o anticipare *ipotetică* a ştiinţei. Căci o anticipare verificată e încorporată de ştiinţă ca un bun ce-i revine de drept, în timp ce o ipoteză neverificată e lăsată mai departe în seama metafizicii. Astfel metafizica inductivă are numai ponosul, nu şi folosul străduinţelor ei. E o situaţie echivocă şi un fals raport între ştiinţă şi metafizică. d) Metafizica, în sfârşit, nu poate fi „sinteza ştiinţelor". Sinteza acestora e o operaţie interioară lor care priveşte ştiinţele însile, nu o decretare din afară pornită de la o disciplină ce are alte scopuri şi e condusă de alt spirit. Armonizarea din afară presupune o supraştiinţă cu o autoritate necontestată, de care metafizica nu se bucură. Sinteza dar trebuie să decurgă nesilit din fapte şi din structura lor. Dacă faptele nu posedă o unitate intrinsecă, nu le-o putem impune cu sila, iar dacă unitatea e acceptată drept fapt nesilit, e dovada că ea preexistă în operaţia ştiinţifică. Aşa cere însăşi obiectivitatea presupusă de disciplinele pozitive. Pretinsa sinteză dictată de gândirea filosofică decurge din sus menţionata credinţă în activitatea productivă a spiritului.

19. *Cosmologia elenă*, 1929, Tip. Bucovina, pp. 101.

În această cercetare de ordin istoric preocupările noastre filosofice ne-au ajutat să surprindem motivele ascunse şi aproape dramatice ale reflecţiei cosmologice în Antichitate. Situaţia de altă dată are surprinzătoare analogii cu situaţia de azi.

Cosmologia antică e dominată de două mari motive, a căror posibilitate de convieţuire constituie preocuparea de căpetenie a tuturor filosofilor greci: aspectul devenirii sau transformării în toate lucrurile ce alcătuiesc *multiplicitatea* lumii sensibile, şi conceptul de *unitate* şi eternitate a naturii. Aspectul iniţial al devenirii proteice – acelaşi în poezie, în mit, ca şi în ştiinţa veche – punea gândirea la cele mai grele încercări. Schimbarea prin ea însăşi nu e inteligibilă şi de aceea reclamă o explicaţie. Şi nu e inteligibilă, fiindcă implică necesar ideea de *creaţie*, pentru care limba greacă nu posedă un termen adecvat. Lupta cu ideea de creaţie constituie elementul dramatic al vechii ştiinţe.

Pentru a micşora cel puţin caracterul nelogic al creaţiei sau devenirii, Grecu a căutat un factor elementar, permanent, etern, pe care îl găseşte la început în *unitatea* naturii (Cosmos). E o caracteristică a spiritului elen credinţa că natura este finită, închisă în sine, fără început şi fără sfârşit, nedevenită.

O dată câştigat acest prim factor statornic şi unitar, opus devenirii şi multiplicităţii, el este apoi transpus în interiorul naturii şi de aceea multiplicat – ca tot ce e în natură – sub titlul de *atomi, idei, forme*, „raţiuni seminale" (stoicii). Istoriceşte e semnificativ că Atomii şi Ideile, cele două mari soluţii ale problemei permanentului în lume, s-au dezvoltat nemijlocit din doctrina strict monistă şi finitistă a lui Parmenide.

Dacă privim evoluţia filosofiei greceşti şi căutăm resortul intim al acestei evoluţii, constatăm că ori de câte ori s-a găsit un factor permanent care domină devenirea, aceasta irupe din nou sub altă formă, silind spiritul să întocmească o nouă teorie cosmologică. Filosofia elenă va cădea în momentul ce va triumfa ideea de creaţie, fie sub forma mai temperată a emanaţiei (mistica elenă a neoplatonismului), fie sub forma radicală a creaţiei propriu-zise (mistica evreo-creştină). Aceasta din urmă, ajutată de prima, va stăpâni Evul Mediu şi va tolera din ştiinţa greacă numai vederile ce n-o contrazic pe faţă. Dar lupta cu ideea de creaţie era inerentă spiritului ştiinţific elen, care a ieşit din nou la lumină în epoca Renaşterii.

Astfel gândirea modernă, cu procedee mai agere, va relua lupta contra acelei idei, dar în vremea de faţă ea începe a se simţi zdruncinată, ca şi în Antichitate, de o nouă ofensivă a conceptului creaţionist, a teoriei contingenţei sau indeterminismului, nu numai în filosofie (Boutroux, Bergson, Pragmatismul, neocreştinismul şi îndeobşte toate curentele antiintelectualiste), dar chiar şi în ştiinţa pozitivă (dinamica electronului).

Recenzie de L. Blaga şi D. D. Roşca în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. XLI, Heft 1-2 (1932):

M. Florian: „Die grieschische Kosmologie" (*Revista de filosofie*, 1929). Eine eindringende Studie über die wichtigsten Stufen in der Entwicklung der griechischen Kosmologie. Durch die Art und Weise, in der es der Verfasser verstand, die Wichtige vom Nebensächlichen zu trennen, gelang es ihm, uns ein treues und klares Bild von den wichtigsten, durch das griechische kosmologische Denken hervorgerufenen Problemen zu zeichnen. Die Untersuchung, in der der Verfasser die Gründe, welche die griechische Wissenschaft in die bekannte Sackgasse führten, zu erfassen sucht, scheint uns eigentümlich gescheit. Zu beachten ist ferner die sozusagen vollständige Belesenheit von M. Florian; erkennt auch die jüngsten zum behandelten Thema erschienenen Veröffentlichungen.

20. „Directivele unei filosofii autonome", *Convorbiri literare*, 1931, mai, pp. 411-433.

Articolul acesta aduce completări cercetărilor noastre precedente: „Filosofia ca disciplină teoretică" (*Revista de filosofie*, vol. IX, No. 2, 3-4), „Problema datului" (*Revista de filosofie*, vol. IX, No. 1/4), „E posibilă o metafizică inductivă?" (*Idem*, vol. XIII, 3).

Nesiguranţa în delimitarea competenţei specifice a filosofiei este o cauză a anarhiei din gândirea contemporană. Ne-am propus aici a găsi o definiţie care prin

conținutul ei precis poate garanta mersul înainte nestânjenit al disciplinei noastre. Prin chiar structura logică a *explicației*, gândirea e constrânsă a progresa până la ideile cele mai cuprinzătoare, care se legitimează prin claritatea lor interioară și prin serviciile lor teoretice. Sub acest raport, filosofia e cercetarea fundamentelor sau principiilor ce susțin cultura, este căutarea unui prim adevăr ce trăiește prin sine, a unei baze sigure pentru toate întreprinderile noastre spirituale. Caracterul de știință *fundamentală* reclamă imperios ca noțiunile prime să fie lipsite de *supoziții* și prin acesta *autonome*.

În istoria filosofiei am descoperit, întâi, două mari încercări de a determina natura și rolul acestor fundamente, care fiind inițiale sunt lipsite de prejudecăți. Aceste încercări se definesc după relația posibilă între fundamentele explicative și lumea dată ce așteaptă o explicație. Fundamentele explicative sau depășesc lumea empirică și atunci avem o *explicație transcendentă* a lumii, sau sunt interioare lumii și în acest caz *explicația e imanentă*. Aceste două modalități de explicație constituie marea antiteză a științei europene. La rândul ei explicația transcendentă se diferențiază în două formule, care, deși au același spirit, se opun în rezultatele lor: metafizica și teoria cunoștinței. Explicația imanentă e un fenomen specific modern și s-a cristalizat trecător la *doctrina pozitivistă*.

Examinând aceste trei înțelesuri ale filosofiei sub raportul lipsei de supoziții – cerința neapărată a filosofiei – constatăm că ele sunt încărcate de prejudecăți, deși recunoaștem rolul lor istoric ca etape spre o concepție autonomă. Pozitivismul lui Comte, care a recunoscut necesitatea ca fundamentul să fie de aceeași natură cu lumea explicată – așadar tot obiect de experiență – nu ne satisface totuși, fiindcă ignoră tema curat filosofică: a avea un punct de plecare sigur, nedependent atât de exigențe subiective, cât și de rezultatele variabile ale științelor speciale („sinteza obiectivă") sau de morală („sinteza subiectivă").

Rămâne dar ca o temă nouă a căuta fundamentele unificatoare chiar în fapte, în experiență, împrăștiind astfel legenda „generalităților" fără rădăcini adânci în viață. Dar pentru a duce la bun sfârșit această întreprindere se cere neapărat purificarea conceptelor tradiționale de „fapt", „dat" și „experiență" de numeroasele prejudecăți cu care ele sunt grevate de veacuri. Credem că în această direcție se mișcă filosofia contemporană, fără ca aceasta să fi ajuns la rezultate mulțumitoare (H. Bergson, Edm. Husserl, W. James, Neorealismul).

21. „Renașterea hegelianismului", *Revista de filosofie*, 1931, 3-4, pp. 288-310.

Tema acestui studiu e lămurirea condițiilor speciale ce au determinat „întoarcerea la Hegel", cum și tendințele generale ale hegelianismului, care, mai mult ca un program destul de elastic, a dat roade nu numai în Apus, anume în Anglia, Germania, Franța, Olanda, dar și în Rusia, în țările scandinave și chiar în Bulgaria. Un interes deosebit, credem, prezintă două puncte, unul referitor la structura filosofiei lui Hegel, celălalt la resortul ascuns ce a provocat împrospătarea acestei gândiri.

Filosofia lui Hegel ni s-a revelat ca cea din urmă tentativă de a justifica *teza idealistă*, care nu e accidentală, ci decurge inevitabil din trebuința exclusiv modernă

de a concilia noua ştiinţă a naturii, mecanistă, cu aspiraţiile morale şi libertatea omului. În soluţia hegeliană surprindem toate calităţile, dar şi toate scăderile idealismului modern, devenit tot mai paradoxal pentru a-şi menţine poziţia.

Resortul ascuns al noului hegelianism este voinţă de a reda spiritualismului dialectica hegeliană, care fusese transformată de K. Marx în dialectică *materialistă*, sub acest aspect ciudat, păstrată până azi, în vreme ce ideea dialectică era discreditată în ochii cugetătorilor „burghezi". Saltul brusc de la dialectica materialistă a marxismului la noua dialectică spiritualistă (G. Gentile) se observă la B. Mussolini.

22. „Goethe rapsodul culturii moderne", *Convorbiri literare*, 1932 (Martie-Aprilie), pp. 163-171.

Goethe e poetul gândirii moderne, e interpretul genial al altui chip de a pricepe realitatea şi de a se cunoaşte pe sine. N-a dus filosofia cu un pas înainte; în schimb, adevărat *medium* cultural, Goethe a împrumutat o uimitoare luciditate pur umană ideilor abia descoperite.

23. „V. Conta şi metafizica", *Convorbiri literare*, 1932 (Mai-Iulie), pp. 339-348.

Momentul problematic din filosofia lui Conta este asocierea termenilor de metafizică (ştiinţa suprasensibilului) şi de materialism. Explicaţia acelei asocieri noi credem că am aflat-o în influenţa acelui puternic curent mai nou, stăruitor până azi, dar prea puţin cercetat în structura lui, în care se încadrează încercarea lui Conta, cu toate că-i lipseşte conştiinţa filiaţiei: *metafizica inductivă*.

24. „Metafizica şi problematica ei" în omagiu prof. C. Rădulescu-Motru, *Revista de filosofie*, vol XVII, 1932, pp.83.

Tema acestei lucrări e o analiză istorico-sistematică a obiectului atribuit metafizicii – şi aici am descoperit confuzii obişnuite, dar cu totul neîntemeiate –, cum şi a mijloacelor de care dispune această antică disciplină la explorarea tărâmului ei.

Convingerea noastră e că metafizica nu mai poate găsi ecoul cultural de altădată. De bună seamă, întâlnim şi azi metafizicieni, al căror număr creşcând nu e justificat însă de o reală înviorare a disciplinei noastre; dar o metafizică, în sensul de putere spirituală *dominantă*, nu mai e cu putinţă pentru următorul temei. Metafizica are ca principiu interior credinţa elementară că universul e o *realitate colorată etic*, de aceea existenţa e tot una cu Perfecţiunea, cu Absolutul. Pentru conştiinţa modernă, universul e o realitate impersonală, dincolo de opoziţia perfect – imperfect. Existenţa nu îngăduie identificarea ei cu perfecţiunea pentru cuvântul atât de simplu, dar trecut cu vederea, că perfecţiunea are grade, în timp ce existenţa nu cunoaşte grade. Firul de iarbă şi Divinitatea *există* în acelaşi chip. Deosebirea istorică între *existenţa necesară* şi *existenţa contingentă* e o mare iluzie. Lumea empirică nu e o degradare prin contingenţă a Existenţei absolute, ci e o existenţă care este sieşi îndestulătoare şi nu cere o „transcendare".

25. „Pentru a înţelege filosofia contemporană", *Convorbiri literare*, 1933, pp. 312-327.

Acest articol, cum şi celelalte trei următoare, alcătuiesc un întreg a cărui temă este *reforma noţiunii tradiţionale de experienţă*: experienţa nu e un simplu agregat de impresii care aşteaptă o ordonare, o conexare sau o sintetizare din afară, anume de la substanţă în metafizică, de la intelect în teoria cunoştinţei, ci ordinea este imanentă impresiilor. Existenţa este originar structurată sau formată.

26. „Filosofie şi naţionalitate", *Convorbiri literare*, 1933, pp. 511-523.

Este o aplicaţie şi o verificare a noului concept de experienţă: raportul dintre universalitatea culturii şi individualitatea naţională. Cultura, cu valorile ei universale, nu se adaugă vieţii, ci e imanentă ei şi decurge din fiinţa concretă a acelei vieţi.

27. „Experienţă şi matematică", *Convorbiri literare*, 1933, pp. 765-781.

O altă verificare trebuincioasă, dar cu mult mai anevoioasă, a noţiunii noastre de experienţă este raportul ei cu matematica, disciplină care prin siguranţa ei superioară şi aprioritatea ei a fost privită din Antichitate ca cea mai convingătoare dovadă că experienţa nu e singurul izvor de cunoaştere. Matematica e un argument contra falsei concepţii de experienţă, nu însă împotriva experienţei, aşa cum o înţelegem noi.

28. „Sensul unei filosofii româneşti", *Convorbiri literare*, 1933, pp. 927-941.

În lumina aceleiaşi noţiuni, încercăm o delimitare a condiţiilor în care filosofia, disciplină universală, poate fi fecundată în condiţiile românismului. Lipsa de prejudecăţi, cerinţa de bază a filosofiei, e mai uşor de înfăptuit la noi, care nu avem încă o tradiţie filosofică de apărat.

29. „Filosofie şi istorie", *Revista de filosofie*, 1933, pp. 328-345.

Acest articol, într-o formă concentrată, examinează structura atât de complicată a „istoriei filosofiei", care nu e numai o disciplină specială, dar şi un adevărat program filosofic, căci ea are misiune a de a uni universalul cu permanentul – filosofia – cu individualul şi temporalul – istoria.

30. „În căutarea unui prim adevăr", *Convorbiri literare*, 1934, pp. 66-71.

Aflarea unui prim adevăr alcătuieşte esenţa filosofiei, constatare ce trebuie reamintită azi mai mult ca ieri.

31. „Ideea de neant", *Convorbiri literare*, 1934, pp. 419-427.

Analiza acestei idei cu numeroase înţelesuri nu justifică însemnătatea pe care ideea de neant tinde a o primi în unele doctrine contemporane.

32. „Noul idol: concretul", *Convorbiri literare*, 1934, pp. 511-516.

Concret şi abstract e una din falsele alternative ale filosofiei. Totul a fost socotit, după împrejurări, aici concret, aici abstract.

33. „Obsesia transcendentului", *Convorbiri literare*, 1935, pp. 38-49.

34. „Epilog la obsesia transcendentului", *Idem*, 1935, pp. 179-183.

Cele două studii aduc o contribuţie unitară la tema precedentă: reforma conceptului de experienţă. „Transcendenţa" e alimentată de două izvoare tulburi: concepţia veche a experienţei şi spaţializarea conştiinţei.

35. „Criza filosofiei contemporane", *Convorbiri literare*, 1935, pp. 293-307.

Ilustrată în opera cu adevărat tipică a gânditorului italian *Giuseppe Rensi*, care contopește scepticismul mai vechi cu iraționalismul contemporan, învederând astfel concluzia inevitabilă a filosofiei moderne.

36. „Paradoxele experienței" *Revista de filosofie*, 1935, pp. 345-363.

Se reia aici pe o bază istorică mai largă și în spirit sistematic mai adâncit problema care ne preocupă de mult: ce e experiența? Concepția noastră că experiența nu e un multiplu haotic, ci un multiplu stăpânit de o ordine sau legalitate imanentă, e întărită de „paradoxul" că instrumentele științifice de măsurătoare a legilor presupun existența legilor.

37. „Despre moarte", *Convorbiri literare*, 1936, pp. 315-328.

Cercetând cele două formule explicative ale morții (moartea e străină vieții – e inerentă vieții), avem prilejul de a face uz de metoda noastră de gândire: a ajunge la o ultimă și clară alternativă, adevărată instanță crucială, care determină univoc răspunsul.

38. „Metafizica se apără", *Idem*, 1936, pp. 453-462.

Intenția polemică e secundară; scopul principal e a dovedi încă o dată că metafizica se menține numai datorită voinței de a ocoli greutățile metodologice ale poziției ei.

39. „Antinomiile credinței", *Revista de filosofie*, 1936, pp. 221-277 (apărute și în extras).

Se ia la cercetare chestiunea de un ascuțiș dureros a relației dintre filosofie (știință) și religie (credință). Noi socotim că am dezvăluit motivul adânc al conflictului și al greutăților de împăciuire: conflictul preexistă în chiar interiorul religiei, anume, e conflictul dintre rațional și irațional, care în istoria culturii sunt accentuate alternativ. Prezentul îndeamnă la o reacție iraționalistă. Așadar, religia se ruinează dinlăuntru, nu in afară, în urma atacurilor științei, care sunt mai degrabă un simptom al șovăielilor imanente credinței.

40. „Începuturile filosofice ale lui T. Maiorescu", *Convorbiri literare*, 1937, pp. 132-155.

Influența lui Herbart asupra lui Maiorescu e nu numai adâncă, dar și persistentă; ea l-a făcut pe Maiorescu egal de primitor față de Kant (sau Schopenhauer) și Mill (sau Spencer) și l-a imunizat împotriva hegelianismului, mai ales în critica culturii românești.

41. „Destin și creație", *Viața românească*, 1937, Nr. 11, pp. 19-33.

Consider acest studiu ca un moment de seamă în cristalizarea propriilor idei. De multă vreme ne obsedează întrebarea: cum e posibil ceva nou într-un univers pe care știința nouă îl supune exclusiv persistenței și repetiției? NI s-a părut straniu că tocmai ideea de destin, nu aceea de determinism, a izbutit în timpul de față (d. p. la Spengler) să se împace cu noutatea. Rămâne întreagă și tulburătoare aceeași temă și la determinism. De putința rezolvării ei atârnă soarta gândirii moderne. Ruinează oare „creația" determinismului științei noi, așa cum a ruinat pe acela al științei antice?

42. „Dualismul cartezian", *Revista de filosofie*, 1937, pp. 384-400.

Dualismul, prezent în toate marile doctrine ale gândirii apusene, are la Descartes alcătuirea cea mai consecventă. Acesta din urmă întrevede că afirmarea unității indistincte a sufletului și corpului duce în cele din urmă la iraționalism, așadar la considerarea obscurității ca măsură a realității.

43. „Kant și criticismul până la Fichte", 220 p., în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, 1938.

În această concentrată monografie, care oglindește gândirea kantiană în formarea, realizările și ecourile ei nemijlocite, am relevat cu deosebire infrastructura metafizică a criticismului și drept urmare ne-am îngăduit a despărți din *Critica rațiunii pure, dialectica transcendentală și Doctrina metodelor*, alipindu-le la operele de mai târziu, toate însuflețite de intenții metafizice.

44. „Empirio-criticismul și filosofia imanenței", 33 p., în *Istoria filosofiei moderne*, vol. III, 1938.

45. „H. von Helmholtz", 8 p., în *Istoria filosofiei moderne*, vol. III, 1938.

46. „Marea prejudecată: spațializarea conștiinței", *Convorbiri literare*, 1938 (Iulie-Octombrie), pp. 234-249.

47. „Relativitate și existență", *Convorbiri literare*, 1938, pp. 330-349.

În acest capitol dintr-o lucrare mai cuprinzătoare, încă nepublicată (*Elemente de filosofie*, 2 vol.) se face dovada că relativitatea în cele șase înțelesuri ale ei, departe de a fi și de drept, cum a fost de fapt, motivul esențial al crizei filosofice la antici, medievali și moderni, se integrează într-o filosofie obiectivă și progresivă, la adăpost de acțiunea ruinătoare a scepticismului.

48. *Cunoaștere și existență*, Societatea Română de Filosofie, 1939, pp. 266.

Lucrarea aceasta, care în ideile sale fundamentale a fost scrisă îndată după teza de doctorat (1914), refăcută în 1924 și întregită apoi cu note critice, se întemeiază pe convingerea că nu există decât două filosofii consecvente: materialismul și un imaterialism care nu are nimic comun cu spiritualismul sau cu idealismul obișnuit. În adevăr, acestea din urmă nu s-au dezvăluit ca forme larvate de materialism, așa încât doctrinele, în aparență, cele mai subtile se arată analizei, ce nu se sfiește de adâncire, drept efecte îndepărtate și complicate ale prejudecăților materialiste legate de realismul naiv.

Se constată dar că, deși în istoria gândirii de la Platon până la Bergson s-au făcut cele mai lăudabile sforțări de a se găsi o definiție nematerialistă a conștiinței, totuși a rămas neatinsă tocmai acea spațializare originară a sufletului care a dus la contradictoriul „conținut de conștiință" și în cele din urmă la scepticism.

Numai o radicală despațializare a conștiinței va fi în stare a explica, în sfârșit, faptul de cunoaștere, rămas până azi enigmatic și pururea amenințat a naufragia în una din cele două forme ale nihilismului teoretic: solipsismul și ficționalismul. Pe acest temei de nezdruncinat să încercăm a întocmi o nouă *ontologie realistă*, care pune capăt idealismului, acestui coșmar al gândirii moderne, și dezvăluie îndoita stratificare a oricărei cunoștințe: stratul ontologic fundamental și stratul psihologic subordonat.

O privire sumară asupra lucrărilor noastre permite următoarele două încheieri:

A. Sub raport metodologic ţinta noastră permanentă a fost evadarea din soluţiile obişnuite, din acele „isme", care întreţin o dispută fără ieşire şi ca atare stearpă, iar în acest scop am luat hotărârea de a reveni la faptele pure, la datele netulburate sau purificate de tălmăciri preconcepute. Aşa s-ar explica stăruinţa noastră de a statornici cu mijloace noi obiectul filosofiei. Lozinca noastră e: dincolo de pozitivism şi de metafizică, păstrând totuşi de la cea din urmă cerinţa unui temei necondiţional, iar de la primul căutarea acelui temei în cadrul unei experienţe restabilite în sensul ei autentic.

B. Sub raport sistematic sau de conţinut temele noastre de căpetenie au fost:

a) Problemele dogmatice de metafizică sau de teoria cunoştinţei şi de logică („Ştiinţă şi raţionalism", „Paradoxele experienţei", „Cunoaştere şi existenţă").

b) Problemele de ordin istoric („Cosmologia elenă", „Kant şi criticismul până la Fichte" etc.).

CUPRINS

CUVÂNT ASUPRA EDIȚIEI 5
MIRCEA FLORIAN - CRONOBIOGRAFIE (1888 - 2005) 7
PREFAȚĂ 49
PRELEGEREA I
[INTRODUCERE ÎN OBIECTUL ŞI RAMURILE FILOSOFIEI] 53
PRELEGEREA a II-a [CARACTERUL CUNOŞTINȚEI
PREŞTIINȚIFICE ŞI AL CELEI ŞTIINȚIFICE] 56
PRELEGEREA a III-a
[FUNDAMENTUL REAL ŞI FUNDAMENTUL LOGIC] 60
PRELEGEREA a IV-a OBIECTIVUL ŞI DEFINIȚIA FILOSOFIEI 67
PRELEGEREA a V-a [PRINCIPALELE ÎNȚELESURI
DATE DE-A LUNGUL TIMPULUI FILOSOFIEI] 72
PRELEGEREA a VI-a [PRINCIPALELE ÎNȚELESURI
DATE DE-A LUNGUL TIMPULUI FILOSOFIEI] 77
PRELEGEREA a VII-a RAPORTUL DINTRE FILOSOFIE ŞI RELIGIE 83
PRELEGEREA a VIII-a EPOCA DE DOMINARE A METAFIZICII 91
PRELEGEREA a IX-a [PRINCIPALELE SOLUȚII METAFIZICE] 96
PRELEGEREA a X-a DIVINITATEA ŞI
CRITERIUL REALITĂȚII ÎN METAFIZICĂ 106
PRELEGEREA a XI-a SOLUȚIILE PROBLEMELOR
FILOSOFICE ŞI ÎN SPECIAL ALE METAFIZICII 111
PRELEGEREA a XII-a [SOLUȚIILE ONTOLOGICE.
FILOSOFIA GREACĂ - HERACLIT] 115
PRELEGEREA a XIII-a ANALIZA SOLUȚIILOR ONTOLOGICE 120
PRELEGEREA a XIV-a ANALIZA SOLUȚIILOR METAFIZICE:
PROBLEMA COSMOLOGICĂ 125
PRELEGEREA a XV-a FINALISMUL ANTIC ÎN SOLUȚIILE
COSMOLOGICE (PLATON, ARISTOTEL ŞI PLOTIN) 131
PRELEGEREA a XVI-a INTRODUCERE ÎN TEORIA CUNOAŞTERII 138
PRELEGEREA a XVII-a PROBLEME ŞI
SOLUȚII EPISTEMOLOGICE: PROBLEMA GENETICĂ 141
PRELEGEREA a XVIII-a
PROBLEMA JUSTIFICATIVĂ ŞI SOLUȚIILE EI 146
PRELEGEREA a XIX-a PROBLEMA LIMITELOR 151
PRELEGEREA a XX-a TEORIA CUNOAŞTERII ÎN ANTICHITATE 159
PRELEGEREA a XXI-a RAȚIONALISMUL ANTIC 165

PRELEGEREA a XXII-a SCEPTICISMUL 170
PRELEGEREA a XXIII-a [FILOSOFIA CA DOCTRINĂ A VALORILOR] .. 176
PRELEGEREA a XXIV-a [VALOAREA MORALĂ] 181
PRELEGEREA a XXV-a ANALIZA SISTEMELOR DE MORALĂ 187
PRELEGEREA a XXVI-a [LIBERTATEA VOINȚEI] 192
PRELEGEREA a XXVII-a OPTIMISM ŞI PESIMISM 198
PRELEGEREA a XXVIII-a
TEORIA CUNOAŞTERII ÎN FILOSOFIA MODERNĂ 204
PRELEGEREA a XXIX-a [SOLUȚIILE FILOSOFIEI MODERNE] 209
PRELEGEREA a XXX-a MONISMUL IDENTITĂȚII
(SPINOZA) ŞI MONISMUL SPIRITUALIST (LEIBNIZ) 214
PRELEGEREA a XXXI-a MATERIALISMUL 220
PRELEGEREA a XXXII-a
EPOCA DE PREDOMINARE A TEORIEI CUNOAŞTERII 226
NOTE ŞI COMENTARII 233
LISTA SCRIERILOR LUI MIRCEA FLORIAN
ENUMERATE ÎN ORDINEA APARIȚIEI LOR 249
ADDENDA:
MIRCEA FLORIAN - MEMORIU DE TITLURI ŞI LUCRĂRI 255

Rămânem profund îndatorați sponsorului
S. C. PRIMAGRA SUCEAVA,
cu mii de mulțumiri domului director
Costică Tudosă

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Neobişnuit de întinsă şi acoperind domenii de o mare diversitate, opera filosofică a marelui neokantian român **Mircea Florian** are, în continuare, în conştiinţa publică, un ecou cu mult sub nivelul anvergurii şi valorii ei.

Propunându-şi să micşoreze acest decalaj, volumul de faţă - **inedit** - reproduce integral cursul **Introducere în filosofie,** susţinut de profesorul Mircea Florian la Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Litere şi Filosofie în faţa studenţilor din anul preparator, seria 1930 - 1931.

Textul este reprezentativ pentru concepţia filosofică a lui Mircea Florian, în special pentru atitudinea sa raţionalistă, întemeiată pe confruntarea critică cu toate curentele filosofice ale timpului său.

ADRIAN MICHIDUŢĂ

ISBN 973-7924-68-1

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

LEI 15,00 10.35